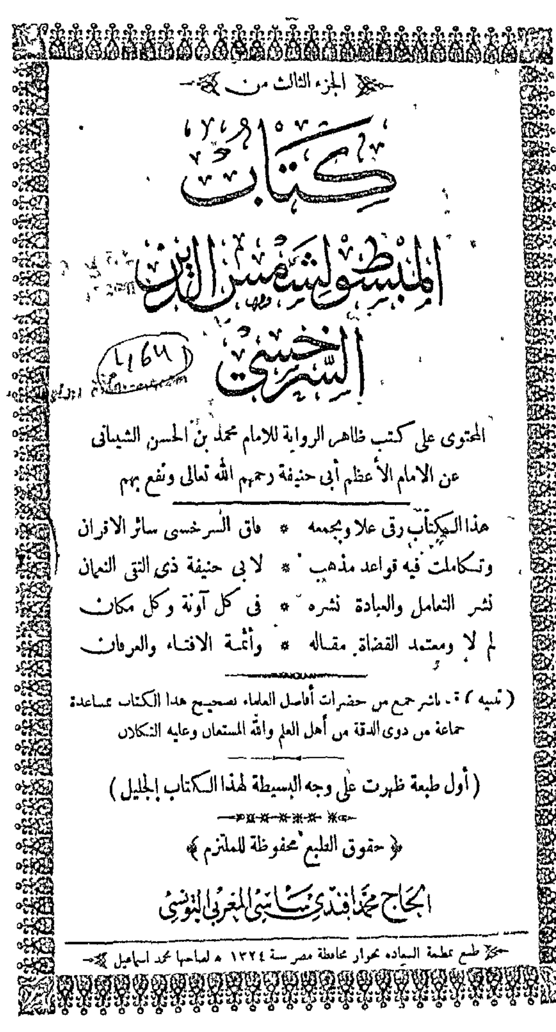


الجزء الثالث من

كتاب المبسوط لشمس الدين السرخسي

المحتوى على كتب ظاهر الرواية للامام محمد بن الحسن الشيباني
عن الامام الأعظم أبي حنيفة رحمهم الله تعالى ونفع بهم

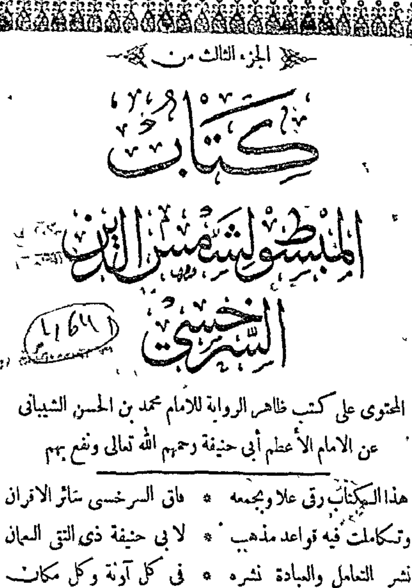
هذا الكتاب رق علا بجمعه * فاق السرخسي سائر الاقران
وتكاملت فيه قواعد مذهب * لابي حنيفة ذي التقى النعمان
نشر التعامل والعبادة نشره * في كل آونة وكل مكان
لم لا ومعتمد القضاة مقاله * وأئمة الافتاء والعرفان

(تنبيه) قد باشر جمع من حضرات أفاضل العلماء تصحيح هذا الكتاب بمساعدة
جماعة من ذوي الدقة من أهل العلم والله المستعان وعليه التكلان

(أول طبعة ظهرت على وجه البسيطة لهذا الكتاب الجليل)

الحاج محمد افندي ساسي المغربي التونسي

طبع بمطبعة السعادة بجوار محافظة مصر سنة ١٣٢٤ هـ لصاحبها محمد اسماعيل



الجزء الثالث من

كتاب

المبسوط لشمس الدين السرخسي

المحتوى على كتب ظاهر الرواية للامام محمد بن الحسن الشيباني
عن الامام الأعظم أبي حنيفة رحمهم الله تعالى ونفع بهم

هذا الكتاب رقى علا وبجمعه * فاق السرخسي سائر الاقران
وتكاملت فيه قواعد مذهب * لابي حنيفة ذي التقى النعمان
نشر التعامل والعبادة نشره * في كل آونة وكل مكان
لم لا ومعتمد القضاة مقاله * وأئمة الافتاء والعرفان

(تنبيه) قد باشر جمع من حضرات أفاضل العلماء تصحيح هذا الكتاب بمساعدة
جماعة من ذوي الدقة من أهل العلم والله المستعان وعليه التكلان

(أول طبعة ظهرت على وجه البسيطة لهذا الكتاب الجليل)

الحاج محمد افندي ساسي المغربي التونسي

﴿طبع بمطبعة السعادة بجوار محافظة مصر سنة ١٣٢٤ هـ لصاحبها محمد اسماعيل﴾



باب عشر الاوضين

﴿قال﴾ الاصل في وجوب العشر قوله تعالى أنفقوا من طيبات ما كسبتم ومما أخرجنا لكم من الارض قيل المراد بالمكسوب مال التجارة ففيه بيان زكاة التجارة والمراد بقوله ومما أخرجنا لكم من الارض العشر ۰ وقال الله تعالى وآتوا حقه يوم حصاده وقال صلى الله عليه وسلم ما أخرجت الارض ففيه العشر ثم الاصل عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى أن كل ما يستنبت في الجنان ويقصد به استغلال الاراضي ففيه العشر الحبوب والبقول والرطاب والرياحين والوسمة والزعفران والورد والورس في ذلك سواء وهو قول ابن عباس رضي الله عنه وقد روى أنه حين كان والياً بالبصرة أخذ العشر من البقول من كل عشر دستجات دستجة وأخذ فيه أبو حنيفة بالحديث العام ما سقت السماء ففيه العشر وما أخرجت الارض ففيه العشر وكان يقول العشر مؤنة الارض النامية كالخراج فكما أن هذا كله يعد من نماء الارض في وجوب الخراج فكذلك في وجوب العشر والمستثنى عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى خمسة أشياء السعف فانه من أغصان الاشجار وليس في الشجر شيء والتبن فانه ساق للحب كالشجر للثمار والحشيش فانه ينقى من الارض ولا يقصد به استغلال الاراضي والطرفاء والقصب فانه لا يقصد استغلال الاراضي بهما عادة والمراد القصب الفارسي فأما قصب السكر ففيه العشر وكذلك على قولهما اذا كان يتخذ منه السكر وكذلك في قصب الذريرة العشر ۰ وروى أصحاب الاملاء عن أبي يوسف رحمه الله تعالى انه ليس فيه شيء والاصل عند أبي يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى أن ما ليست له ثمرة باقية مقصودة فلا شيء فيه كالبقول والخضر والرياحين انما العشر فيما له ثمرة باقية مقصودة واحتجا فيه بحديث موسى بن طلحة عن أبيه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال ليس في الخضراوات صدقة وتأويله عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى صدقة تؤخذ أي لا يأخذ العاشر من الخضراوات اذا مر بها

عليه ثم قال ما كان نافيا عادة يتيسر وجوده على الغنى والفقير فلا يجب فيه حق الله تعالى كما لا يجب الزكاة فى الصيود والحطب والحشيش وانما يجب حق الله تعالى فيما يعز وجوده فيناله الاغنياء دون الفقراء كالسوائم ومال التجارة فكذلك هنا ماله ثمرة باقية يعز وجوده فأما الخضراوات والرياحين فتافهة عادة ولهذا أوجبنا فى الزعفران ولم نوجب فى الورس والوسمة لانه لا ينتفع بهما انتفاعا عاما وأبو يوسف رحمه الله تعالى أوجب في الحناء لانه ينتفع به انتفاعا عاما ولم يوجبه فيه محمد رحمه الله تعالى لانه من الرياحين وفي الثوم والبصل روايتان عن محمد رحمه الله تعالى قال في احدى الروايتين هما من الخضر فلا شئ فيهما وفى الرواية الأخرى قال يقدان فى الكيل ويبقيان فى أيدى الناس من حول الى حول فيجب فيهما العشر والبطيخ والقثاء والخيار لا شئ فيها عندهما لانها من الرطاب وبزرها غير مقصود فلا يكون معتبراً وكذلك فى الثمار قال لا شئ فى الكمثرى والخوخ والمشمش والإجّاص وما يجفف منها لا يعتبر واوجبنا في الجوز واللوز العشر وفى الفستق على قول أبي يوسف رحمه الله تعالى يجب العشر وعلى قول محمد رحمه الله تعالى لا يجب ثم عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى العشر يجب فى القليل من الخارج وكثيره ولا يعتبر فيه النصاب لعموم الحديثين كما روينا ولان النصاب في أموال الزكاة كان معتبرا لحصول صفة الغنى للمالك بها وذلك غير معتبر لايجاب العشر فان أصل المالك هنا لا يعتبر فهو وخمس الركاز سواء والاصل عندهما انه لا يجب العشر فيما دون خمسة أوسق مما يدخل تحت الوسق والوسق ستون صاعا فخمسة أوسق ألف ومائتامن واحتجا فيه بقوله صلى الله عليه وسلم ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة وأبو حنيفة يقول تأويل الحديث زكاة التجارة فانهم كانوا يتبايعون بالأوساق كما ورد به الحديث فقيمة خمسة أوسق مائتا درهم ثم قالا هذا حق مالى وجب بايجاب الله تعالى فيعتبر فيه النصاب كالزكاة وهذا لان القليل تافه عادة وهو عفو شرعا ومروءة وأبو حنيفة رحمه الله تعالى قال العشر مؤنة الارض النامية وباعتبار الخارج قل أو كثر تصير الارض نامية فيجب العشر كما يجب الخراج ثم المذهب عند محمد رحمه الله تعالى وهو رواية عن أبي يوسف رحمه الله تعالى ان ما يحرم التفاضل فيه بالبيع يضم بعضه الى بعض وما لا يحرم التفاضل فيه كالحنطة والشعير لا يضم بعضه الي بعض لانهما مختلفان فيعتبر كمال النصاب من كل واحد منهما كالسوائم . وعن أبي يوسف رحمه الله تعالى أن الكل اذا أدرك في وقت واحد يضم بعضه الى بعض لأن العشر وجوبه

باعتبار منفعة الارض فاذا أدركت فى وقت واحد فهي منفعة واحدة فيضم بعضها الى بعض كأموال التجارة . واذا تفرقت الاراضى لرجل واحد فالمروى عن أبي يوسف رحمه الله تعالى أن ما كان من عمل عامل واحد يجمع وما كان من عمل عاملين يعتبر فيه النصاب فى كل واحد منهما على حدة فانه ليس للعامل ولاية الأخذ مما ليس في عمله وما فى عمله دون النصاب . والمروى عن محمد رحمه الله تعالى أنه يضم بعض ذلك الى البعض لايجاب العشر لان المالك واحد ووجوب العشر عليه فكان مراد محمد رحمه الله تعالى من هذا فيما بينه وبين الله تعالى فأما فى حق الأخذ للعامل فعلى ماقاله أبو يوسف رحمه الله تعالى وان كانت الارض مشتركة بين جماعة فأخرجت طعاما فعلى قول محمد رحمه الله تعالى يعشر ان بلغ نصيب كل واحد منهم خمسة أوسق كما بينا في السوائم . وقال أبو يوسف اذا كان الخارج كله خمسة أوسق ففيه العشر لانه لامعتبر بالمالك فى العشر وانما المعتبر بالخارج حتى يجب العشر فى الاراضى الموقوفة التى لا مالك لها ثم العشر يجب فيما سقته السماء أوسقى سيحا فأما ماسقي بغرب أودالية أوسانية ففيه نصف العشر وبه ورد الأثر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ما سقته السماء ففيه العشر وما سقى بغرب أو دالية ففيه نصف العشر وفي رواية ما سقي سيلا أو سيحاً ففيه العشر وما سقى بالرشاء ففيه نصف العشر وعلل بعض مشايخنا بقلة المؤنة فيما سقته السماء وكثرة المؤنة فيما سقي بغرب أو دالية وقالوا لكثرة المؤنة تأثير في نقصان الواجب وهذا ليس بقوى فان الشرع أوجب الخمس في الغنائم والمؤنة فيها أعظم منها فى الزراعة ولكن هذا تقدير شرعي فنتبعه ونعتقد فيه المصلحة وان لم نقف عليه وكان ابن أبى ليلى يقول لاعشر الا فى الحنطة والشعير والزبيب والتمر اذا بلغ خمسة أوسق لظاهر الحديث الخاص فان اعتبار الوسق للنصاب دليل على أنه لايجب الا فيما يدخل تحت الوسق ﴿قال﴾ واذا أخرجت الارض العشرية طعاما وعلى صاحبها دين كثير لم يسقط عنه العشر وكذلك الخراج لان الدين يعدم غنى المالك بما في يده وقد بينا أن غنى المالك غير معتبر لايجاب العشر ﴿قال﴾ وان كانت الارض لمكاتب أوصبى أو مجنون وجب العشر في الخارج منها عندنا . وقال الشافعى رحمه الله تعالى لاشئ فى الخارج من أرض المكاتب والعشر عنده قياس الزكاة لايجب الا باعتبار المالك أما عندنا فالعشر مؤنة الارض النامية كالخراج والمكاتب والحر فيه سواء وكذلك الخارج من الاراضى الموقوفة على الرباطات والمساجد

يجب فيها العشر عندنا . وعند الشافعي رحمه الله تعالى لايجب الافى الوقوفة على أقوام باعيانهم فانهم كالملاك أما الموقوفة على أقوام بغير أعيانهم فلا شئ فيها ﴿ قال ﴾ رجل إستأجر أرضاً من أرض العشر وزرعها قال عشر ماخرج منها على رب الارض بالغا مابلغ سواء كان أقل من الاجر أو أكثر فى قول أبي حنيفة وقال أبو يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى العشر فى الخارج على المستأجر . وجه قولهما ان الواجب جزء من الخارج والخارج كله للمستأجر فكان العشر عليه كالخارج فى يد المستعير للأرض وأبو حنيفة رحمه الله تعالى يقول وجوب العشر باعتبار منفعة الارض والمنفعة سلمت للآجر لانه استحق بدل المنفعة وهي الاجرة وحكم البدل حكم الاصل اما المستاجر فانما سلمت له المنفعة بعوض فلا عشر عليه كالمشترى للزرع ثم العشر مؤنة الارض النامية كالخراج وخراج أرض المؤاجر على المؤاجر فكذلك العشر عليه اما اذا أعار أرضه من مسلم فالعشر على المستعير فى الخارج عندنا . وقال زفر رحمه الله تعالى على المعير وقاسه بالخراج وقال حين سلط المستعير على الانتفاع بالارض فكأنه انتفع به بنفسه ولكنانقول منفعة الارض سلمت للمستعير بغير عوض ووجوب العشر باعتبار حقيقة المنفعة حتى لايجب مالم يحصل الخارج بخلاف المستأجر فان سلامة المنفعة له كان بعوض وبخلاف الخراج فان وجوبه باعتبار التمكن من الانتفاع وقد تمكن المعير من ذلك ثم محل الخراج الذمة ولا يمكن ايجابه في ذمة المستعير لأنه ليس له حق لازم فى الارض ومحل العشر الخارج وهو مستحق للمستعير فان كان أعار الارض من ذمي فالعشر على المعير لان العشر صدقة لا يمكن ايجابها على الكافر والمعير صار مفوتا حق الفقراء بالاعارة من الكافر فكان ضامناً للعشر ﴿ قال ﴾ مسلم اشترى من كافر أرض خراج فهى خراجية عندنا . وقال مالك رحمه الله تعالى تصير عشرية لان فى الخراج معنى الصغار وهذا لا يبدأ به المسلم فكذلك لا يبقى بعد الاسلام اذا أسلم مالكه أو باعه من مسلم وقاس خراج الارض بخراج الرؤس ولكنا نستدل بحديث ابن مسعود رحمه الله تعالى أنه كان لهأرض خراج بالسوادفكان يؤدى فيهاالخراج وكذلك روى عن الحسن بن علي وأبي هريرة رحمهما الله تعالى ثم معنى الصغار في ابتداء وضع الخراج دون البقاء كما أن معنى العقوبة فى ابتداء الاسترقاق دون البقاء حتى اذا أسلم الرقيق يبقى رقيقاً بخلاف خراج الرؤس فانه ذل ابتداء وبقاء فلهذا لايبقى بعد الاسلام والمرجع فى معرفة ما قلنا الى

عادات الناس ﴿قال﴾ وان اشترى ذمى من مسلم أرض عشر فان أخذها مسلم بالشفعة أو كان في البيع خيار للبائع أو كان البيع فاسداً فرجعت الى المسلم فهى عشرية كما كانت لان حق المسلم لم ينقطع عنها فان بقيت فى ملك الكافر وانقطع حق المسلم عنها فهى خراجية فى قول أبى حنيفة رحمه الله تعالى. وقال أبو يوسف رحمه الله تعالى عليه عشران وقال محمد رحمه الله تعالى يؤخذ منه عشر واحد. وقال مالك رحمه الله تعالى يجبر على بيعها من المسلمين وعلى أحد قولى الشافعى رحمه الله تعالى لايجوز البيع أصلا وفى القول الآخر وهو قول ابن أبى ليلى يؤخذ منه العشر والخراج جميعاً وكان شريك بن عبدالله يقول لاشئ فيها وجعل هذا قياس السوائم اذا اشتراها الكافر من مسلم ولكن هـذا ليس بصحيح فان الاراضي النامية فى دارنا لاتخلو عن وظيفة بخلاف سائر الاموال والشافعي فى أحد قوليـه لايجوز البيـع أصلا كما هو مذهبـه فى الكافر يشترى عبـداً مسلما وفى قوله الآخر يقول بان ما كان وظيفة لهذه الأرض يبقى وباعتبار كفر المالك الحادث يجب الخراج بناء على أصله فى الجمع بينهما. ومالك يقول يجبر على بيعـه من المسلمين لان حق الفقراء تعلق بهـا ومال الكافر لايصلح لذلك فيجبر على بيعها لابقاء حق الفقراء فيها وأما محمد رحمه الله تعالى فقال ما صار وظيفة للارض لايتبدل بتبدل المالك كالخراج فى الأراضي الخراجية ثم العشر الذى يؤخذ منه عند محمد رحمه الله تعالى يوضع موضع الصدقات كما ذكره فى السير لان حق الفقراء تعلق بها فهو كتعلق حق المقاتلة بالأراضي الخراجية وروى ابن سماعة عن محمد رحمهما الله تعالى أن هـذا العشر يوضع فى بيت مال الخراج لانه انما يصرف الى الفقراء ما كان لله تعالى بطريق العبادة ومال الكافر لايصلح لذلك فيوضع موضع الخراج كمال يأخذه العاشر من أهل الذمة وانما قال أبو يوسف رحمه الله تعالى يؤخذ منه عشران لان ما كان مأخوذاً من المسلم اذا وجب أخذه من الكافر يضعف عليـه كصدقة بنى تغلب وما يمر به الذمي على العاشر أما أبو حنيفة رحمـه الله تعالى فقال الأراضى الناميـة لاتخلو عن وظيفة فى دارنا والوظيفة اما الخراج أو العشر ولايمكن ايجاب العشر عليه لانها صـدقة والكافر ليس من أهل الصدقة فتعين الخراج بخلاف الخراج فى الأراضى الخراجية لان استيفاءها بعد الوجوب كاستيفاء الأجرة باعتبار التمكن من الانتفاع ومال المسلم يصلح لذلك ﴿قال﴾ وان اشترى تغلبى أرض عشر من مسلم ضوعف عليـه العشر للصلح الذى جرى بيننا وبينهم

وذكر ابن سماعة عن محمد رحمهما الله تعالى ان تضعيف العشر عليهم في الأراضي التي كانت لهم في الأصل فأما من اشترى منهم أرضا عشرية من مسلم فعليه عشر واحد بناء على أصله أن ما صار وظيفة للارض يتقرر ولا يتغير بتغير المالك فان أسلم عليها أو باعها من مسلم فعليه العشر مضاعفاً في قول أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله تعالى وفى قول أبي يوسف رضى الله تعالى عنه عشر واحد، وذكر فى رواية أبي سليمان المسئلة بعد هذا وذكر قول محمد رحمه الله تعالى كقول أبي يوسف رحمه الله تعالى. وتأويله ما بينا ان عند محمد فى الاراضى التي كانت لهم في الأصل سواء أسلموا عليها أو باعوها من مسلم يجب العشر مضاعفا لأنها صارت وظيفة لهذه الارض أما أبو يوسف رحمه الله تعالى فقال تضعيف العشر باعتبار كفر المالك و قد زال ذلك باسلامه أو بيعه من المسلم فهو نظير السوائم اذا أسلم عليها التغلبي أو باعها من المسلم لا يجب فيها الا صدقة واحدة وأبو حنيفة رحمه الله تعالى قال التضعيف على بنى تغلب في العشر بمنزلة الخراج حتى يوضع موضع الخراج وبعد ما صارت خراجية لا تتبدل باسلام المالك ولا بيعها من المسلم فهذا كذلك بخلاف السوائم فانه لا وظيفة فيها باعتبار الأصل حتى اذا كانت لغير التغلبي من الكفار لا يجب فيها شئ فعرفنا ان التضعيف فيها كان باعتبار المالك فيسقط بتبدل المالك أو بتبدل حاله بالاسلام ثم أما بيان الارض العشرية والخراجية فنقول أرض العرب كلها أرض عشرية وحدها من العذيب الى مكة ومن عدن أبين الى أقصى حجر باليمن بمهرة وكان ينبغي فى القياس أن تكون أرض مكة أرض خراج لأن رسول الله صلى الله عليه وسلم فتحها عنوة وقهرا ولكنه لم يوظف عليها الخراج فكما لا رق على العرب لا خراج على أرضهم وكل بلدة أسلم أهلها طوعا فهى أرض عشرية لأن ابتداء الوظيفة فيها على المسلم والمسلم لا يبدأ بالخراج صيانة له عن معنى الصغار فكان عليه العشر وكل بلدة افتتحها الامام عنوة وقسمها بين الغانمين فهى أرض عشرية لما بينا وكذلك المسلم اذا جعل داره بستانا أو أحيا أرضا ميتة فهى أرض عشرية وفى النوادر ذكر اختلافا بين أبي يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى وقال عند أبي يوسف ان كانت هذه الاراضى تقرب من الاراضي العشرية فهى عشرية وان كانت بالقرب من الاراضى الخراجية فهى خراجية لان للقرب عبرة ألا ترى أن ما يقرب من القرية ليس لأحد احياؤها لحق أهل القرية والمرء أحق بالانتفاع بفناء داره وقال محمد رحمه الله تعالى ان أحياها بماء السماء أو عين استنبطها أو نهر شقه لها من الاودية

العظام كالفرات ودجلة وجيحون فهي عشرية وان شق لها نهراً من بعض الانهار الخراجية فهي خراجية لان الخراج لا يوظف على المسلم الا بالتزامه فاذا ساق الى أرضه ماء الخراج فهو ملتزم للخراج فيلزمه والا فلا وأما أرض السواد والجبل فهي أرض خراج وحد السواد من العذيب الى عقبة حلوان ومن الثعلبية الى عبادان لان عمر رضي الله عنه حين فتح السواد وظف عليها الخراج وبعث لذلك عثمان بن حنيف وحذيفة بن اليمان ﴿ قال ﴾ وكل بلدة فتحها الامام عنوة وقهراً ثم منّ بها على أهلها فهي أرض خراج لان ابتداء الوظيفة فيها على الكافر ولا يمكن ايجاب العشر لانها صدقة والكافر ليس من أهلها فيوظف الخراج عليها ولان خراج الاراضي تبع لخراج الجماجم والذمي اذا جعل داره بستانا أو احيا أرضاً ميتة باذن الامام فعليه فيها الخراج لما بينا ﴿ قال ﴾ واذا قال صاحب الارض قد أديت العشر الى المساكين لم يقبل قوله وان حلف على ذلك لان حق الاخذ فيه الى السلطان فكان نظير زكاة السوائم على ما بينا ﴿قال﴾ وان وضع العشر أو الزكاة في صنف واحد من غير أن يأتي به السلطان وسعه ذلك فيما بينه وبين الله تعالى . واعلم أن مصارف العشر والزكاة ما يتلى في كتاب الله عز وجل في قوله تعالى انما الصدقات للفقراء والمساكين الآية وللناس كلام في الفرق بين الفقير والمسكين فروى أبو يوسف عن أبي حنيفة رحمهما الله تعالى أن الفقير هو الذي لا يسأل والمسكين هو الذي يسأل قال الله تعالى في صفة الفقراء لا يسألون الناس إلحافا قيل لا إلحافا ولا غير إلحاف وفي المسكين قال الله تعالى ويطعمون الطعام على حبه مسكيناً ويتيما وأسيراً وقد جاء يسأل وقد روى الحسن بن زياد عن أبي حنيفة رحمهما الله تعالى ان الفقير هو الذي يسأل ويظهر افتقاره وحاجته الى الناس قال الله تعالى وأنتم الفقراء . والمسكين هو الذي به زمانة لا يسأل ولا يعطى له قال الله تعالى أو مسكيناً ذا متربة أي لاصقا بالتراب من الجوع والعري . فالحاصل ان المذهب عندنا أن المسكين أسوأ حالا من الفقير وعند الشافعي رحمه الله تعالى الفقير أسوأ حالا من المسكين وبين أهل اللغة فيه اختلاف ومن قال بان المسكين أسوأ حالا قال الفقير الذي يملك شيئاً ولكن لا يغنيه * قال الراعي

أما الفقير الذي كانت حلوبته وفق العيال فلم يترك له سبد

والمسكين من لا يملك شيئاً ومن قال الفقير أسوأ حالا من المسكين قال المسكين من يملك مالا يغنيه قال الله تعالى أما السفينة فكانت لمساكين يعملون في البحر وقال الراجز

هل لك في أجر عظيم تؤجره تميث مسكينا كثيراً عسكره

* عشر شياه سمعه وبصره *

والفقير الذي لا يملك شيئاً مشتق من انكسار فقار الظهر والحديث يشهد لهذا وهو ماروى عن النبي صلى الله عليه وسلم قال اللهم أحيني مسكيناً وأمتني مسكيناً واحشرني في زمرة المساكين وفائدة هذا الخلاف انما تظهر في الوصايا والاوقاف أما الزكاة فيجوز صرفها الى صنف واحد عندنا فلا يظهر هذا الخلاف • والعاملين عليها وهم الذين يستعملهم الامام على جمع الصدقات ويعطيهم مما يجمعون كفايتهم وكفاية أعوانهم ولا يقدر ذلك بالثمن عندنا خلافا للشافعي رحمه الله تعالى لانهم لما فرغوا أنفسهم لعمل الفقراء كانت كفايتهم في مالهم ولهذا يأخذون مع الغني ولو هلك ماجمعوه قبل أن يأخذوا منه شيئاً سقط حقهم كالمضارب اذا هلك مال المضاربة في يده بعد التصرف وكانت الزكاة مجزية عن المؤدين لانهم نائبون عن الفقراء بالقبض • وأما المؤلفة قلوبهم فكانوا قوما من رؤساء العرب كأبي سفيان بن حرب وصفوان ابن أمية وعيينة بن حصن والاقرع بن حابس وكان يعطيهم رسول الله صلى الله عليه وسلم بفرض الله سهما من الصدقة يؤلفهم به على الاسلام فقيل كانوا قد أسلموا وقيل كانوا وعدوا أن يسلموا *فان قيل كيف يجوز أن يقال بأنه يصرف اليهم وهم كفار * قلنا الجهاد واجب على الفقراء من المسلمين والاغنياء لدفع شر المشركين فكان يدفع اليهم جزأ من مال الفقراء لدفع شرهم وذلك قائم مقام الجهاد في ذلك الوقت ثم سقط ذلك السهم بوفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم هكذا قال الشعبي انقضى الرشا بوفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم • وروى أنهم في خلافة أبي بكر رضى الله تعالى عنه استبدلوا الخط لنصيبهم فبذل لهم وجاؤا الى عمر فاستبدلوا خطه فأبى ومزق خط أبي بكر رضى الله تعالى عنه وقال هذا شئ كان يعطيكم رسول الله صلى الله عليه وسلم تأليفاً لكم وأما اليوم فقد أعز الله الدين فان ثبتم على الاسلام والا فبيننا وبينكم السيف فعادوا الى أبي بكر رضي الله تعالى عنه وقالوا له أنت الخليفة أم عمر بذلت لنا الخط ومزقه عمر فقال هو ان شاء ولم يخالفه • وأما قوله تعالى وفي الرقاب فالمراد اعانة المكاتبين على أداء بدل الكتابة بصرف الصدقة اليهم عندنا • وقال مالك رحمه الله تعالى المراد أن يشترى بالصدقة عبداً فيعتقه وهذا فاسد لأن التمليك لابد منه وما يأخذه بائع العبد عوض عن ملكه والعبد يعتق على ملك المولى فلا يوجد التمليك

والدليل عليه ماروى أن رجلا قال أي رسول الله دلنى على عمل يدخلني الجنـة فقال فك الرقبـة وأعتق النسمة قال أوليسا سواء يارسول الله قال لافك الرقبـة أن تعين فى عتقه . وأما قوله تعالى والغارمين فهم المديونون الذين لايملـكون نصابا فاضلا عن دينهم . وقال الشافعى رحمه الله تعالى المرادمن تحمل غرامة في اصـلاح ذات البين واطفاء الثائرة بين القبيلتين . وأما قوله تعالى وفى سبيل الله فهم فقراء الغزاة هكذا قال أبو يوسف . وقال محمد هم فقراء الحاج المنقطع بهم . لماروى أن رجلا جعل بعيراً له فى سبيل الله فأمر رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يحمل عليه الحاج وأبو يوسف رحمه الله تعالى يقول الطاعات كلها في سبيل الله تعالى ولـكن عند اطلاق هذا اللفظ المقصود بهم الغزاة عند الناس . ولا يصرف الى الاغنياء من الغزاة عندنا خلافا للشافعي رحمه الله تعالى . واستدل بقوله صلى الله عليه وسلم لا تحل الصدقة لغني الا لخمسة وذكر من جملتهم الغازى فى سبيل الله تعالى ولـكنا نقول المراد الغنى بقوة البدن والقدرة على الـكسب انما تكون بالبدن لا بملك المال بدليل الحديث الآخر وردها في فقرائهم . وأما ابن السبيل فهو المنقطع عن ماله لبعده منه والسبيل الطريق فكل من يكون مسافراً على الطريق يسمى ابن السبيل كمن يكون فقيراً أو غنياً يسمى ابن الفقر وابن الغنى وابن السبيل غنى ملكا حتى تجب الزكاة في ماله ويؤمر بالأداء اذا وصلت يده اليه وهو فقير يداً حتى تصرف اليـه الصدقة للحال لحاجتـه . ثم هؤلاء الاصناف مصارف الصدقات لا مستحقون لها عندنا حتى يجوز الصرف الى واحد منهم . وقال الشافعى رحمه الله تعالى هم مستحقون لها حتى لا تجوز مالم تصرف الى الاصناف السبعة من كل صنف ثلاثة واستدل بالآية وبحديث إن الله تعالى لم يرض فى الصدقات بقسمة ملك مقرب ولا نبي مرسل حتى تولى قسمتها من فوق سبعة أرقعة واعتبر أمر الشرع بأمر العباد فان من أوصي بثلث ماله لهؤلاء الاصناف لم يجز حرمان بعضهم فكذلك فى أمر الشرع ﴿ ولنا ﴾ قوله تعالى وان تخفوها وتؤتوها الفقراء فهو خير لكم . وقال صلى الله عليه وسلم لمعاذ رضى الله عنه وردها فى فقرائهم وبعث عمر رضي الله عنـه بصدقة الى بيت أهـل رجل واحد هكذا نقل عن ابن عباس وحـذيفة بن اليمان رضي الله عنهـم وقد بينا أن المقصود اغناء المحتاج وذلك حاصل بالصرف الى واحد وبه فارق أوامر العباد لان المعتبر فيها اللفظ دون المعنى فقد تقع خالية عن حكمة حميدة بخلاف أوامر الشرع أما الآية فقد قال ابن عباس

رضى الله عنه المراد بيان المصارف فالى أيهم انصرفت أجزأت كما ان الله تعالى أمره باستقبال الكعبة في الصلاة واذا استقبل جزأ كان ممتثلا للأمر. ألا ترى أن الله تعالى ذكر الاصناف باوصاف تنبئ عن الحاجة فعرفنا ان المقصود سد خلة المحتاج ﴿قال﴾ ولا يجوز تعجيل عشر مالم يزرع وعشر ثمر لم يخرج أما تعجيل عشر الثمار قبل ظهور الطلع فلا يجوز في قول أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله تعالى ويجوز في قول أبي يوسف رحمه الله تعالى ذكره فى الاملاء قال لانه لم يبق بينه وبين الوجوب الا مجرد مضي الزمان فهو كتعجيل الزكاة بعد كمال النصاب وأبو حنيفة ومحمد رحمهما الله تعالى قالا السبب الموجب لم يوجد لان الموجود ملك رقاب النخيل وهو ليس بسبب للعشر حتى لو قطعها لم يلزمه شئ وتعجيل الحق قبل وجود سبب وجوبه لا يجوز كتعجيل الزكاة قبل تمام النصاب أما تعجيل عشر الزرع قبل الزراعة فلا يجوز بالاتفاق لان الارض ليست بسبب لوجوب العشر وقد بقى بينه وبين الوجوب عمل سوى مضي الزمان وهو الزراعة وبعد نبات الزرع يجوز التعجيل بالاتفاق وأما بعد مازرع قبل أن ينبت فيجوز فى قول أبي يوسف رحمه الله تعالى لانه لم يبق بينه وبين وجوب العشر الا مضي الزمان ولا يجوز عند أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله تعالى لان السبب لم يوجد لان الحب فى الارض كهو فى الحُبّ ليس بسبب لوجوب العشر ﴿قال﴾ ولا يعطى زكاته وعشره ولده وولد ولده وأبويه وأجداده وكل من ينسب الى المؤدى بالولادة أو ينسب اليه بالولادة ولا يجوز صرف الزكاة اليه لان تمام الايتاء بانقطاع منفعة المؤدى عما أدى والمنافع بين الآباء والأبناء متصلة. قال الله تعالى آباؤكم وأبناؤكم لا تدرون أيهم أقرب لكم نفعاً فريضة فلم يتم الايتاء بالصرف اليهم فاما من سواهم من القرابة فيتم الايتاء بالصرف اليه وهو أفضل لما فيه من صلة الرحم ﴿قال﴾ ولا يعطى مدبره وعبده وأم ولده لأنهم مماليكه كسبهم له وكذلك لا يعطى مكاتبه لان كسب المكاتب دائر بينه وبين المولى فلم يتم الايتاء بالصرف اليه وهذا بخلاف مالو دفع الى مكاتب غنى لان هناك الايتاء تم بانقطاع منفعة المؤدى عما أدى ولم يثبت فيه للغنى ملك ولا يد للحال وكذلك لا يصرف الى زوجته لان الايتاء لا يتم فمال الزوجة من وجه لزوجها قال الله تعالى ووجدك عائلا فأغنى قيل بمال خديجة، وعند الشافعي رحمه الله تعالى يجوز بناء على أن شهادة الزوج لزوجته جائزة فأما المرأة فلا تعطى زوجها فى قول أبي حنيفة وفى قول أبي يوسف ومحمد رحمهما الله تعطيه ﴿واستدلا﴾ بحديث زينب امرأة عبد الله بن مسعود رحمهما

الله تعالى عنها سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم عن التصدق على زوجها فقال يجوز ولك
أجران أجر الصدقة وأجر الصلة ولانه لاحق للزوجة في مال زوجها فيتم الايتاء كما يتم بالصرف الى
الاخوة بخلاف الزوج يصرف الى زوجته على ما بينا. وأبو حنيفة رحمه الله تعالى يقول لزوجته
أصل الولاد ثم ما يتفرع من هذا الأصل يمنع صرف زكاة كل واحد منهما الى صاحبه فكذلك
الاصل. ألا ترى أن كل واحد منهما متهم في حق صاحبه لاتجوز شهادته له وان كل واحد
منهما يرث صاحبه من غير حجب كما بالولاد وحديث زينب رضي الله عنها محمول على صدقة
التطوع فقد روى أنها كانت امرأة ضيقة اليد تعمل للناس وتتصدق من ذلك وبه نقول انه
يجوز صرف صدقة التطوع لكل واحد منهما الى صاحبه وكذلك لو أعطى غنياً أو ولداً
صغيراً لغنى مع علمه بحاله لايجوز لان مصرف الصدقات الفقراء بالنص فان صرف الى زوجة
غنى وهى فقيرة أو الى بنت بالغة لغني وهي فقيرة جاز في قول أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله
تعالى لانه صرفها الى الفقير واستحقاقها النفقة على الغنى لايخرجها من ان تكون مصرفا
كأخت فقيرة لغني فرض عليه نفقتها وأبو يوسف رحمه الله تعالى قال لايجوز لانها مكفية المؤنة
باستحقاقها النفقة على الغني بالانفاق فهو نظير ولد صغير لغني وكذلك لو صرفها الى هاشمي أو
مولى هاشمى وهو يعلم بحاله لايجوز لقوله صلى الله عليه وسلم لاتحل الصدقة لمحمد ولا لآل
محمد وعن ابن عباس رضى الله عنهما أن النبى صلى الله عليه وسلم استعمل الارقم بن أبي الارقم على
الصدقات فاستتبع أبا رافع فجاء معه فقال النبي صلى الله عليه وسلم يا أبا رافع ان الله تعالى
كره لبني هاشم غسالة الناس وان مولى القوم من أنفسهم وهذا في الواجبات فاما في
التطوعات والاوقاف فيجوز الصرف اليهم وذلك مروى عن أبي يوسف ومحمد رحمهما الله
تعالى في النوادر لان في الواجب المؤدي يطهر نفسه باسقاط الفرض فيتدنس المؤدى
بمنزلة الماء المستعمل وفى النفل يتبرع بما ليس عليه فلا يتدنس به المؤدى كمن تبرد بالماء فان
أعطاه غنياً وهو لايعلم بحاله فانه يجزى إن وقع عنده انه فقير أو سأله فاعطاه أو كان جالساً
مع الفقراء أو كان عليه زى الفقراء ثم تبين انه غنى جاز عند أبى حنيفة ومحمد رحمهما الله
تعالى ولم يجز عند أبي يوسف رحمه الله تعالى وهو قول الشافعي رضي الله عنه لان الخطأ ظهر
له بيقين لان المصرف في الصدقات الفقراء دون الاغنياء فلا يجزئه كمن توضأ بالماء ثم تبين
أنه نجس أو قضى القاضي في حادثة باجتهاد ثم ظهر نص بخلافه ولابى حنيفة ومحمد رحمهما

الله تعالى ان الواجب عليه الصرف الى من هو فقير عنده وقد فعل فيجوز كما اذا صلى الا انسان
الى جهة بالتحري ثم ظهر الامر بخلافه وهذا لان الغنى والفقر لا يوقف عليهما وقد لا يقف
الانسان على غنى نفسه فضلا عن غيره والتكليف انما يثبت بحسب الوسع بخلاف النص فانه
مما يوقف على حقيقته وكذلك يوقف على نجاسة الماء وطهارته وان تبين أنه دفع الى أبيه أو ابنه
جاز في ظاهر الرواية عندهما وذكر ابن شجاع رواية عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى
انه لا يجوز. وجه تلك الرواية ان النسب مما يحكم به ويمكن معرفته حقيقة فيتبين
الخطأ بيقين كما لو ظهر أنه عبده أو مكاتبه. وجه ظاهر الرواية حديث معن بن يزيد رضي
الله عنه قال دفع أبي صدقته الى رجل ليصرفها ويفرقها على المساكين فأعطاني فلما رآه
أبي في يدي فقال ما اياك أردت يا بني فقلت ما أنا بالذي أرده عليك فاختصمنا الى رسول
الله صلى الله عليه وسلم فقال يا معن لك ما أخذت ويا يزيد لك ما نويت فقد جوز الصرف
الى الولد عند الاشتباه وكان المعنى فيه وهو أن الصرف الى الولد قربة بدليل التطوع فأقام
النبي صلى الله عليه وسلم الاكثر مما هو مستحق عن المؤدى عند الاشتباه مقام الكمال في
حكم الجواز وكذلك اذا تبين أن المدفوع اليه هاشمي فهو على هاتين الروايتين وان تبين
أن المدفوع اليه ذمي فهو على هاتين الروايتين أيضاً لان الكفر يحكم به ويوقف على حقيقته
وان تبين أن المدفوع اليه حربي قال في كتاب الزكاة يجوز. وتأويله أنه اذا كان مستأمناً
في دارنا فهو كالذمي وأبو يوسف رحمه الله تعالى ذكر في جامع البرامكة عن أبي حنيفة رحمه
الله تعالى أنه لا يجزئه لان التصدق على الحربي ليس بقربة أصلا فلا يمكن أن يقام مقام
ما هو قربة عند الاشتباه ﴿قال﴾ ويكره أن يعطى رجلا من الزكاة مائتي درهم اذا لم يكن
عليه دين أو له عيال وان أعطاه جاز وعند زفر رحمه الله تعالى لا يجزئه اعطاء المائتين وعن
أبي يوسف رحمه الله تعالى أنه لا بأس باعطاء المائتين اليه انما يكره أن يعطيه فوق المائتين
وزفر رحمه الله تعالى يقول غنى المدفوع اليه يقترن بقبضه وذلك مانع من جوازه ولكنا نقول
الغنى يحصل بالملك وذلك حكم يثبت بعد قبضه فلم يقترن الغنى بالدفع والقبض فلا يمنع الجواز
ولكن يعقبه متصلا به فأوجب الكراهة للقرب كمن صلى وقربه نجاسة جازت الصلاة
للوقوف على مكان طاهر وكان مكروها للقرب من النجاسة وأبو يوسف يقول جزء من
المائتين مستحق لحاجته للحال والباقي دون المائتين فلا يثبت به صفة الغنى الا أن يعطيه فوق

المائتين * ثم الغنى الذى يثبت به حرمة أخذ الصدقة أن يملك مائتى درهم أوما يساويها فضلا عن حاجته عندنا . وقال سفيان الثورى أن يملك خمسين درهما وقال الشافعى رحمه الله تعالى اذا كان صاحب عيال لاتغنيه المائتان جاز صرف الزكاة اليه وان كان يملك المائتين لقيام حاجته كابن السبيل تصرف اليه الزكاة وان كان مالكا للمال. وسفيان رحمه الله تعالى استدل بما روى عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال من سأل الناس وهو غنى عن المسئلة جاءت مسألته يوم القيامة خدوشا أوخموشا أوكدوشا فى وجهه قيل وما الغنى يارسول الله قال أن يملك خمسين درهما . وتأويله عندهما فى حرمة السؤال والطلب وبه نقول قال صلى الله عليه وسلم لعمر رضى الله تعالى عنه ما أتاك من هذا المال من غير طلب ولا استشراف فخذه فانه مال الله تعالى يؤتيه من يشاء وذم السؤال لقوله صلى الله عليه وسلم السؤال آخر كسب العبد أى يبقى فى ذله الى يوم القيامة وان كان قادرا على الكسب وليس له عيال ولا مال يجوز صرف الزكاة اليه عندنا ولا يجوز عند الشافعى رحمه الله تعالى لقوله صلى الله عليه وسلم لا تحل الصدقة لغنى ولا لذى مرة سوى . وتأويله عندنا حرمة الطلب والسؤال . ألا ترى الى ماروى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه كان يقسم الصدقات فقام اليه رجلان يسألانه فنظر اليهما ورآهما جلدين فقال أما انه لاحق لكما فيه وان شئتما أعطيتكما معناه لاحق لكما فى السؤال. ألا ترى أنه جوز الاعطاء لهما وقيل كان الحكم فى الابتداء ان حرمة الأخذ كانت متعلقة بقوة البدن ثم انتسخ بملك خمسين ثم انتسخ ذلك واستقر الأمر على ملك النصاب وانما حملناه على هذا ليكون الناسخ أخف من المنسوخ كما قال الله تعالى نأت بخير منها أو مثلها ﴿ قال ﴾ رجل له على رجل دين فتصدق به على آخر عن زكاة ماله وأمره بقبضه فقبضه أجزأه لأنه فى القبض وكيله فتعين المقبوض ملكا لصاحب المال فكأنه قبض بنفسه ثم صرف اليه بنية الزكاة فيكون مؤديا العين دون الدين ﴿ قال ﴾ رجل تصدق على رجل بدراهم من ماله عن زكاة مال رجل بغير أمره ثم علم بعد ذلك ورضي به لم يجزه من زكاته لأن رضاه فى الانتهاء انما يؤثر فيما كان موقوفا عليه والصدقة عن المتصدق كان تاما غير موقوف فلا يؤثر فيه رضا الآخر به وان كان تصدق عليه بأمره أجزأه لأنه يصير مستقرضا المال منه ان شرط له الرجوع عليه أو مستوهبا منه ان لم يشترط له ذلك والفقير يكون نائبا عنه فى القبض يقبض له أولا ثم لنفسه بخلاف ما اذا انعدم

الامر في الابتداء ثم لا يرجع المؤدى على الآمر هنا الا بالشرط بخلاف المأمور بقضاء الدين فهناك أمره أن يملك مافي ذمته بما يؤدي فله حق الرجوع عليه بدون الشرط وهنا لايصير مملكا منه شيئاً في ذمته بما يؤدي. يوضح الفرق بينهما أن هناك هو مطالب بقضاء الدين يجبر عليه في الحكم فهو بالأداء بأمره سقطت عنه هذه المطالبة فثبت له حق الرجوع عليه وهنا من عليه الزكاة لايطالب بأداء الزكاة ولا يجبر عليه في الحكم فلا يثبت للمؤدى بأمره حق الرجوع عليه الا بالشرط كمن يقول لغيره عوض هبتي من مالك لفلان فعوضه لا يرجع الا بالشرط ﴿قال﴾ رجل له مائتا قفيز حنطة للتجارة قيمتها مائتا درهم فحال الحول عليها ثم رجعت قيمتها الى مائة درهم فان أراد أداء الزكاة من العين تصدق بربع عشرها خمسة أقفزة بالاتفاق وان أراد أداء الزكاة من القيمة قال أبو حنيفة رحمه الله تعالى يؤدي خمسة دراهم معتبراً وقت الوجوب وقال أبو يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى يؤدى درهمين ونصفا معتبراً وقت الاداء. فالاصل عندهما ان الواجب جزء من العين وهو ربع العشر جاء في الأثر هاتوا ربع عشر أموالكم ولان الواجب فيما هو مملوك له وهو العين الا أن له ولاية نقل الحق من العين الى القيمة باختياره فتعتبر قيمة العين وقت الاختيار زائداً كان أو ناقصاً وأبو حنيفة رحمه الله تعالى يقول الواجب عند حولان الحول اما ربع عشر العين أو ربع عشر القيمة يتعين ذلك باختياره والمخير بين الشيئين اذا أدى أحدهما تعين ذلك من الاصل واجباً. والدليل على هذا ان تأثير القيمة في إيجاب الزكاة هنا أكثر من تأثير العين حتى اذا كمل النصاب من حيث القيمة تجب الزكاة سواء كان كاملا من حيث العين أو لم يكن وقد فرع على هذه المسئلة بابا في الجامع فما زاد على هذا فيما أمليناه في شرح الجامع وقررنا الفرق بين حقوق الله تعالى وحقوق العباد على أصل الكل ﴿قال﴾ والعشر واجب في قليل العسل وكثيره عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى اذا كان في أرض العشر كما هو مذهبه في باب العشر وقال أبو يوسف رحمه الله تعالى ليس فيما دون خمسة أوسق من العسل العشر ومراده من هذا اللفظ أن تبلغ قيمته قيمة خمسة أوسق من أدنى ما يدخل تحت الوسق فالحاصل أن ما لا يدخل تحت الوسق كالقطن والزعفران والسكر والعسل عند أبي يوسف رحمه الله تعالى تعتبر القيمة فيه وعند محمد رحمه الله تعالى يعتبر فيه خمسة أمثال أعلى ما يقدر به ذلك الشيء ففي القطن يعتبر خمسة أحمال وفي الزعفران خمسة أمنان وفي السكر كذلك وفي العسل

خمسة أفراق والفرق ستة وثلاثون رطلا فخمسة أفراق تكون تسعين منا هكذا ذكره في نوادر هشام . وعن أبي يوسف رحمه الله تعالى فى الامالى أن في العسل المعتبر عشرة أرطال وروى عشر قرب كما ورد به الحديث . وجه قول محمد رحمة الله تعالى أن غير المنصوص عليه يقاس على المنصوص عليه لمعنى مؤثر يجمع بينهما والمنصوص عليه خمسة أوسق فيما يدخل تحت الوسق لان الوسق أعلى ما يقدر به ذلك الجنس فكذلك فى كل مال يعتبر فيه خمسة أمثال أدنى ما يقدر به وأبو يوسف رحمه الله تعالى يقول نصب النصاب بالرأى لا يكون ولكن فيما فيه نص يعتبر المنصوص وما لا نص فيه المعتبر هو القيمة كما في عروض التجارة مع السوائم فى حكم الزكاة ﴿قال﴾ رجل له أرض عشرية وفيها نحل لا يعلم به صاحبها فجاء رجل وأخذ عسلها فهو لصاحب الارض وفيه العشر وان كانت لم تتخذ لذلك أما كونه لصاحب الارض فلأنه صار محرزاً له بملكه فكانت يده اليه أسبق حكما فيكون هو أولى بملكه وهذا بخلاف الطير اذا فرخ فى أرض رجل فجاء رجل وأخذه فهو للآخذ لان الطير لا يفرخ فى موضع ليتركه فيه بل ليطيره اذا قوى على ذلك فلم يصر صاحب الارض محرزاً للفرخ بملكه فكان للآخذ فأما النحل فيعسل في الموضع ليتركه فيه فصار صاحب الارض محرزاً له بملكه كالماء اذا اجتمع فى ارض فاجتمع منه الحمأ والطين فهو لصاحب الارض ووجوب العشر عليه باعتبار أنه نماء فى أرض العشر . وقال في كتاب الزكاة اذا وجد الجوز أو اللوز فى جبل ففيه العشر وروى عن أبي يوسف رحمه الله تعالى أنه لا شئ فيه لانه مباح كالصيود والعشر فيما يكون من نماء ارض العشر . وجه ظاهر الرواية أن الموجود نماء كله فلا فرق في وجوب حق الله تعالى بين ان يكون في ملكه أو فى غير ملكه كخمس المعادن ﴿قال﴾ ومن أحيا أرضاً ميتة فهى له اذا كان باذن الامام فى قول أبي حنيفة رحمه الله تعالى وقال أبو يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى هى له سواء أذن له الامام أو لا لظاهر قوله صلى الله عليه وسلم من أحيا أرضاً ميتة فهى له ومثل هذا اللفظ لبيان السبب فى لسان صاحب الشرع كقوله صلى الله عليه وسلم من ملك ذا رحم محرم منه فهو حر وقال صلى الله عليه وسلم ألا ان عادى الارض لله ورسوله ثم هى لكم منى وبعد وجود الاذن من صاحب الشرع لا حاجة الى اذن أحد من الأئمة وأبو حنيفة استدل بقوله صلى الله عليه وسلم ليس لاحدكم الا ما طابت به نفس امامه فتبين بهذا الحديث شرط الملك وهو اذن الامام كما تبين بما ورد السبب وهو

الاحياء والحكم بعد وجوب السبب يتوقف على وجود شرطه ثم الناس فى الموات من الاراضى سواء فلو لم يشترط فيه اذن الامام أدى الى امتداد المنازعة والخصومة بينهم فيها فكل واحد منهم يرغب فى احياء ناحية وجعل التدبير في مثله الى الائمة يرجع الى المصلحة لما فيه من اطفاء نائرة الفتنة وهذه المسئلة تعود فى كتاب الشرب مع بيان حد الموات فما زاد على هذا نبينه هنالك ان شاء الله تعالى

باب ما يوضع فيه الخمس

(قال) من اصاب ركازا وسعه أن يتصدق بخمسه على المساكين واذا اطلع الامام على ذلك أمضى له ما صنع لأن الخمس حق الفقراء والمساكين وقد أوصله الى مستحقه وهو فى فى اصابة الركاز غير محتاج الى حماية الامام فكان هو فى الحكم كزكاة الاموال الباطنة وان كان محتاجا الى جميع ذلك وسعه أن يمسكه لنفسه لقول على رضى الله تعالى عنه وان وجدتها فى قرية خربت على عهد فارس فخمسها لنا وأربعة أخماسها لك وسنتمها لك أى نعطيك الخمس منها أيضاً ولان وجوب الخمس فى المصاب باعتبار أنه مما أوجف عليه المسلمون فلا يكون الوجوب على المصيب خاصة فهو في كونه مصرفا كغيره ولو رأى الامام فى خمس الغنائم أن يصرفها الى الغانمين لحاجتهم وسعه ذلك فكذلك هذا المصيب فى الخمس وان تصدّق بالخمس على أهل الحاجة من أولاده وآبائه جاز لأنه لما جاز له وضعه فى نفسه عند حاجته ففي آبائه وأولاده أولى وهو نظير خمس الغنائم اذا رأى الامام أن يضعه فى أولاد الغانمين وآبائهم ﴿ قال ﴾ وما جبي من الخراج فهو لجميع المسلمين يعطى الامام منه أعطية المقاتلة وفي نوائب المسلمين . والحاصل أن مايجبي الى بيت المال أنواع أربع . أحدها الخمس ومصرفه ماقال الله تعالى واعلموا أنما غنمتم من شئ فأن لله خمسه الآية قال عطاء بن أبي رباح سهم الله وسهم الرسول واحد . وقال قتادة ذكر اسم الله تعالى لافتتاح الكلام فكان الخمس يقسم على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم على خمسة ثم سقط سهم رسول الله صلى الله عليه وسلم بموته عندنا. وقال الشافعى رحمه الله تعالى هو مصروف الى كل خليفة بعده لانهم نائبون منا به محتاجون الى ما كان محتاجا اليه من جوائز الوفود والرسل ﴿ولنا﴾ أن الخلفاء الراشدين رضوان الله عليهم أجمعين مارفعوا هذا السهم لانفسهم وكان لرسول

الله صلى الله عليه وسلم بسبب النبوة ولم ينتقل ذلك الى أحد بعده فهو نظير الصفي الذى كان يصطفيه لنفسه وكذلك سهم ذوى القربى سقط بوفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم عندنا . وبيانه فى كتاب السير وبقى المصرف لليتامى والمساكين وابن السبيل . وجاء فى الحديث أن الخلفاء الراشدين قسموا الخمس على ثلاثة أسهم لليتامى والمساكين وأبناء السبيل . والنوع الثاني الصدقات والعشور وقد بينا مصارفها . والنوع الثالث الخراج والجزية وما يؤخذ من صدقات بنى تغلب وما يأخذ العاشر من أهل الذمة ومن أهل الحرب اذا مروا عليه فهذا النوع مصروف الى نوائب المسلمين ومنها اعطاء المقاتلة كفايتهم وكفاية عيالهم لانهم فرغوا أنفسهم للجهاد ودفع شر المشركين عن المسلمين فيعطون الكفاية من أموالهم ومن هذا النوع ايجاد الكراع والاسلحة وسد الثغور واصلاح القناطر والجسور وسد البثق وكرى الانهار العظام . ومنه أرزاق القضاة والمفتين والمحتسبين والمعلمين وكل من فرغ نفسه لعمل من أعمال المسلمين على وجه الحسبة فكفايته فى هذا النوع من المال . والنوع الرابع تركة من لا وارث له من المسلمين أو من يرثه الزوج أو الزوجة فقط فان الباقي مصروف الى بيت المال وما يوجد من اللقطة اذا لم يعرفها أحد فهو موضوع فى هذا النوع من بيت المال ومصروف هذا النوع نفقة اللقيط وتكفين من يموت من المسلمين ولا مال له وهو معنى قول محمد رحمه الله تعالى فعلى الامام ان يتق الله في صرف الاموال الى المصارف فلايدع فقيراً الا أعطاه حقه من الصدقات حتى يغنيه وعياله وان احتاج بعض المسلمين وليس في بيت المال من الصدقات شئ أعطى الامام مايحتاجون اليه من بيت مال الخراج ولايكون ذلك ديناً على بيت مال الصدقة لما بينا ان الخراج ومافى معناه يصرف الى حاجة المسلمين بخلاف ما اذا احتاج الامام الى اعطاء المقاتلة ولا مال فى بيت مال الخراج صرف ذلك من بيت مال الصدقة وكان ديناً على بيت مال الخراج لان الصدقة حق الفقراء والمساكين فاذا صرف الامام منها الى غير ذلك للحاجة كان ذلك ديناً لهم على ماهو حق المصروف اليهم وهومال الخراج ﴿قال﴾ وما أخذ من صدقات بنى تغلب وضع موضع الخراج لما مر وما أخذ من صدقات أهل بلد رد على فقرائهم كما أمر به رسول الله صلى الله عليه وسلم معاذ بن جبل رضى الله عنه . وحكى ابن المبارك عن أبى حنيفة رحمهما الله تعالى قال لاتخرج الزكاة من بلد الى بلد الالذى قرابة وقد بيناهذا ﴿قال﴾ واذا لم يبق محتاج من أهل تلك البلدة

فان كان بقرب منهم محتاج فهو أحق من فقراء غيرهم لقربهم فلو وضعها الامام فى أهل الحاجة من غيرهم وسعه ذلك فان أخرجها الى غيرهم جاز وهو مكروه وقد تقدم بيان هذا الفصل ﴿قال﴾ ومن كان غنيا ولم يقر وليس فى الديوان اسمه ولا يلى للمسلمين شيئا لم يعط من الخراج شيئا لانه مشغول بالكسب لنفسه ولا يعمل للمسلمين عملا فلا يستحق شيئا من مالهم ﴿قال﴾ وتجب للامام نفقته فى بيت المال قدر ما يغنيه يفرض له ذلك لما روى ان أبا بكر رضى الله عنه لما استخلف رآه عمر يحمل شيئا من متاع أهله فقال الى أين يا خليفة رسول الله فقال الى السوق أبيع متاعا لاهلى لانفقه في حوائجى فجمع الصحابة وفرضوا له كل يوم درهمين وثلثي درهم أو ثلاثة دراهم وثلثا درهم على ما اختلفت الروايات فيه الا أنه روى أنه أوصى الى عائشة عند موته أن ترد ذلك كله حتى قال عمر رضى الله عنه رحمك الله يا أبا بكر لقد اتعبت من بعدك وعمر فى خلافته كان يأخذ الكفاية من بيت المال على ماروى عنه أنه قال ان الجزور ينحر كل يوم والعنق منه لآل عمر أما عثمان رضى الله عنه فكان لا يأخذ شيئا من بيت المال لثروته ويساره واما على فكان يأخذ على ماروى أنه قال ان مالى من مالكم كل يوم قصعتا ثريد فالحاصل ان الامام اذا كان غنيا فالأولى ان لا يأخذ وان كان محتاجا أخذ كفايته وكفاية عياله على ما أشار الله تعالى اليه فى حق الاوصياء ومن كان غنيا فليستعفف ومن كان فقيرا فليأ كل بالمعروف ﴿قال﴾ ولاشئ لاهل الذمة فى بيت المال وان كانوا فقراء لانه مال المسلمين فلا يصرف الى غيرهم وكذلك لا يرد عليهم مما أخذ منهم العاشر شيئا لان المأخوذ صار حقا للمسلمين ومن الناس من قال اذا كان محتاجا عاجزا عن الكسب يعطى قدر حاجته لما روى أن عمر بن الخطاب رضى الله عنه رأى شيخا من أهل الذمة يسأل فقال ما أنصفناه أخذنا منه في حال قوته ولم نرد عليه عند ضعفه وفرض له من بيت المال ولكن الحديث شاذ فلم يأخذ به علماؤنا ورأوا أن من الترغيب له في الاسلام ان لا يعطى من مال المسلمين شيئا مالم يسلم ﴿قال﴾ وأمير الجيش فى الغنيمة بمنزلة رجل من الجند ان كان فارسا فله سهم الفرسان وان كان راجلا فله سهم الرجالة لان النبى صلى الله عليه وسلم كان يجعل سهمه فى الغنيمة كسهم واحد من المسلمين وكذلك من جاهد بعده من الخلفاء الراشدين وقد كان للنبى صلى الله عليه وسلم من الغنائم ثلاث حظوظ خمس الخمس وصفى يصطفيه لنفسه من درع أو سيف أو جارية وسهم كسهم أحدهم فخمس الخمس والصفى كان هو مختصا به أخذهما

بولاية النبوة فليس من ذلك شئ لامراء الجيوش وبعده بقي السهم فهو لامراء الجيوش كما كان يأخذه رسول الله صلى الله عليه وسلم والله أعلم بالصواب

بسم الله الرحمن الرحيم

كتاب نوادر الزكاة

﴿ قال ﴾ الشيخ الامام شمس الائمة وفخر الاسلام أبو بكر محمد بن أبي سهل السرخسي رحمه الله تعالى اعلم أن مسائل أول الكتاب مبنية على الاصل الذى بيناه فى كتاب الزكاة وهو أن ضم النقود بعضها الى بعض فى تكميل النصاب باعتبار معنى المالية فان الذهب والفضة وان كانا جنسين صورة ففى معنى المالية هما جنس واحد على معنى أنه تقوم الاموال بهما وأنه لا مقصود فيهما سوى أنهما قيم الاشياء وبهما تعرف خيرة الاموال ومقاديرها ووجوب الزكاة باعتبار المالية قال الله تعالى وفى أموالهم حق معلوم للسائل والمحروم ثم اعتبار كمال النصاب لأجل صفة الغنى كما قال النبي صلى الله عليه وسلم لاصدقة الا عن ظهر غنى والغنى بهما يكون بصفة واحدة واعتبار كمال النصاب لمعرفة مقدار الواجب وهما في مقدار الواجب فيهما كشئ واحد فان الواجب فيهما ربع العشر على كل حال وكذلك وجوب الزكاة باعتبار معنى النماء فانها لا تجب الا فى المال النامى ومعنى النماء فيها بطريق التجارة وربما يحصل بالتجارة فى الذهب النماء من الفضة أو على عكس ذلك فكانا بمنزلة عروض التجارة في معنى النماء وعروض التجارة وان كانت أجناساً مختلفة صورة يضم بعضها الى بعض في حق حكم الزكاة فكذلك النقود . ألا ترى أن نصاب كل واحد منهما يكمل بما يكمل به نصاب الآخر وهو العروض فكذلك يكمل نصاب أحدهما بالآخر بخلاف السوائم ثم على أصل أبي حنيفة رحمه الله تعالى يضم أحد النقدين الى الآخر باعتبار القيمة وعندهما باعتبار الأجزاء لان المقصود تكميل النصاب ولا معتبر بالقيمة فيه . ألا ترى أن من كانت له عشرة دنانير وهى تساوى مائتي درهم لا تجب عليه الزكاة والدليل عليه أن المعتبر صفة المالية والمالية من الذهب والفضة باعتبار الوزن اليه أشار رسول الله صلى الله عليه وسلم في قوله جيدها ورديئها سواء وباعتبار الوزن لا يمكن تكميل النصاب الا من حيث الاجزاء . وأبو حنيفة رحمه الله تعالى يقول ضم الاجناس المختلفة بعضها الى بعض فى تكميل النصاب لا يكون الا باعتبار القيمة

كما في عروض التجارة وهذا لأن المعتبر صفة المالية وصفة الغنى للمالك وذلك انما يحصل باعتبار القيمة وانما لا تعتبر قيمة النقد عند الانفراد فاما عند مقابلة أحدهما بالآخر فتعتبر القيمة الا ترى ان من كسر على انسان قلب فضة جيدة فانه يجب عليه قيمته من الذهب فلما كان في حقوق العباد تعتبر القيمة عند مقابلة أحدهما بالآخر فكذلك فى حق الله تعالى تعتبر القيمة عند ضم أحدهما الى الآخر اذا عرفنا هذا فنقول رجل له ثمانية دنانير ثمنها مائة درهم ومائة درهم حال عليهما الحول فعليه الزكاة فى قول أبي حنيفة رحمه الله تعالى لان نصابه بلغ مائتى درهم باعتبار القيمة وفي قول أبي يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى لا زكاة عليه لان نصابه ناقص باعتبار الاجزاء فانه يملك نصف نصاب من الفضة وخمسى نصاب من الذهب فاذا جمعت بينهما كانت أربعة أخماس نصاب ونصف خمس وقد روى عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى أيضاً انه اذا كانت له خمسة وتسعون درهماً ودينار قيمته خمسة دراهم فانه يلزمه الزكاة باعتبار ان كل دينار ثمن خمسة دراهم فثمن خمسة وتسعين درهماً تسعة عشر ديناراً فان ضمها الى الدينار يكون عشرين ديناراً وبهذه الرواية يتبين ان على أصله يقوم الذهب تارة بالفضة والفضة تارة بالذهب وذلك لاجل الاحتياط وتوفير المنفعة على الفقراء ﴿ قال ﴾ وان كان له مائة وخمسون درهماً وخمسة دنانير ثمنها خمسون درهماً فعليه الزكاة بالاتفاق لان النصاب كامل من حيث القيمة ومن حيث الاجزاء فانه يملك ثلاثة ارباع نصاب الفضة وربع نصاب الذهب وكذلك ان كانت له خمسة عشر ديناراً وخمسون درهماً ثمنها خمسة دنانير أو كانت له عشرة دنانير ومائة درهم ثمنها عشرة دنانير فعليه الزكاة بالاتفاق لكمال النصاب سواء اعتبرت الضم بالاجزاء أو بالقيمة ولم يبين فى الكتاب انه من أى الجنسين تؤدى الزكاة والصحيح أنه يؤدى من كل واحد منهما ربع عشره لان الواجب فيهما ربع العشر بالنص قال صلى الله عليه وسلم فى الرقة ربع العشر وقال عمر رضى الله عنه هاتوا عشور أموالكم وفى أداء ربع العشر من كل نوع مراعاة النظر لصاحب المال والفقراء ألا ترى ان بعد تمام الحول لو هلك أحد النوعين لم يكن عليه ان يؤدى من النوع الآخر الا ربع عشره فكذلك في حال بقاء النوعين ﴿قال﴾ ولو أن رجلا له ألف درهم حال عليها الحول ثم أضاف اليها ألفا أخرى ثم خلطهما ثم ضاعت منهما ألف درهم فعليه أن يزكي خمسمائة اذا لم يعرف الذي ضاع من

الذي بقي لان نصف المال كان مشغولا بحق الفقراء ونصفه كان فارغا عن حقهم وليس صرف الهلاك الى أحد النوعين بأولى من الآخر فيجعل الهالك منهما والباقي منهما كما هو الاصل في المال المشترك فاما ما بقي من مال الزكاة خمسمائة وهذا بخلاف ما اذا اشتمل المال على النصاب والوقص فهلك منهما شيء يجعل الهالك من الوقص خاصة في قول أبي حنيفة وأبي يوسف رحمهما الله تعالى نحو ما اذا كان له فوق النصاب ثمانون من الغنم فحال عليها الحول ثم هلك أربعون فعليه في الباقي شاة لان هناك الوقص تبع للنصاب باسمه وحكمه فانه لا يتحقق الوقص الا بعد النصاب وهذا هو علامة الاصل مع التبع فان التبع يقوم بالاصل والاصل يستغنى عن التبع ثم لا يتحقق المعارضة بين التبع والاصل وجعل الهالك من المالين باعتبار المعارضة فاما هنا فأحد الالفين ليس بتبع للآخر فتتحقق المعارضة بينهما فلهذا يجعل الهالك منهما وهو بمنزلة مال المضاربة اذا كان فيها ربح فهلك منها شيء يجعل الهالك من الربح خاصة لانه تبع لرأس المال والمال المشترك بين الشريكين اذا هلك منه شيء يجعل الهالك من نصيب الشريكين والباقي من نصيبهما. فان قيل لماذا لم يجعل صاحب المال بهذا الخلط مستهلكا لمال الزكاة حتى يكون ضامنا اعتباراً لحقوق العباد فانه لو غصب ألف درهم وخلطها بألف من ماله كان ضامنا. قلنا لان هناك حق المغصوب منه في عين الدراهم حتى لو أراد أن يمسك تلك الدراهم ويعطيه غيرها لم يكن له ذلك والخلط استهلاك العين على معنى أنه لا يتوصل بعده الى تلك العين فأما حق الفقراء هنا في معنى المالية بدليل أن لصاحب المال أن يؤدي الزكاة من دراهم غير تلك الدراهم ومن جنس آخر من المال وليس في هذا الخلط تفويت معنى المالية ولا اخراج المال من أن يكون محلا لحق الفقراء فلهذا لا يضمن بالخلط شيئاً فان عرف مائة درهم من الباقي أنها من دراهمه الاولى ولم يعرف غيرها فانه يزكي هذه المائة درهمين ونصفا لانه يعرف أن ربع عشرها حق الفقراء ويزكي تسعة أجزاء من تسعة عشر جزأ مما بقي لانه لما عرف المائة بقي المشتبه ألف وتسعمائة فاذا جعلت كل مائة سهما كانت عشرة أسهم من ذلك فارغة عن الزكاة وتسعة أسهم مشغولة بالزكاة فما هلك يكون منها بالحصة وما بقي كذلك فلهذا يزكي تسعة أجزاء من تسعة عشر جزأ مما بقي ولو عرف مائة درهم أنها من دراهمه الأخرى ولم يعرف غير ذلك فلا شيء عليه في هذه المائة لانه لم يحل عليها الحول وعليه أن يزكي عشرة أجزاء من تسعة عشر جزأ مما بقي لان المشتبه تسعة عشر

سهما عشرة من ذلك مال الزكاة وتسعة فارغة فيكون الهلاك منهما بالحصة والباقي كذا
﴿قال﴾ رجل له ألف درهم سود وألف درهم بيض فلما كان قبل الحول بشهر زكي خمسة وعشرين درهما من البيض فهذه المسئلة على ثلاثة أوجه اما أن يهلك البيض قبل كمال الحول أو تستحق أو يتم الحول على المالين فان ضاعت البيض قبل الحول وتم الحول على السود يجزئه ما أدى عن زكاة السود لانه انما عجل مايجب عليه من الزكاة عندكمال الحول وهوزكاة السود فالمعجل يجزى من ذلك بمنزلة ما لو أدى بعد كمال الحول خمسة وعشرين درهما بيضاً بزكاة السود وهذا لان البيض والسود جنس واحد في حكم الزكاة فلهذا يضم أحدهما الى الآخر في تكميل النصاب والمعتبر في الجنس الواحد أصل النية فأما نية التعيين فغير معتبرة في الجنس الواحد اذا لم يكن مفيداً كمن عليه قضاء أيام من رمضان وصام بعددها ينوى القضاء يجزئه وان لم يعين في نيته يوم الخميس والجمعة وهذا بخلاف ما اذا كانت له خمس من الابل وأربعون من الغنم فعجل زكاة الغنم شاة ثم ضاعت الغنم وتم الحول على الابل فان المعجل لا يجزئ عن زكاة الابل لانهما جنسان مختلفان في حكم الزكاة ولهذا لايضم أحدهما الى الآخر وعند اختلاف الجنس تعتبر نية التميز. ولو استحقت البيض قبل كمال الحول لم يجز المعجل عن زكاة السود لانه انما عجل الزكاة من مال الغير فلا يجزئ ذلك عن زكاة ماله وكيف يجزئ وهو ضامن لما أدى من البيض الى الفقراء أما هنا انما عجل الزكاة من مال نفسه لان بالهلاك لا يتبين أنه لم يكن ملكا له فيجزئ المعجل عما يلزمه عند كمال الحول ولو حال الحول على المالين جميعاً في رواية هذا الكتاب قال المعجل يكون من زكاة البيض حتى اذا هلكت البيض بعد كمال الحول فعليه زكاة السود خمسة وعشرون درهما . وقال في الجامع الكبير المعجل يكون بينهما حتى اذا هلكت البيض فعليه نصف زكاة السود اثنا عشر درهما ونصف درهم . وجه هذه الرواية أن بعد ما وجبت الزكاة فيهما يجعل الاداء بطريق التعجيل كالاداء بعد كمال الحول ولو أدى بعد كمال الحول زكاة البيض كان المؤدى عما نواه خاصة فكذلك اذا عجل وهذا لان المعارضة قد تحققت حين وجبت الزكاة فيهما فاعتبرنا نيته في التميز في ترجيح أحدهما عملا بقوله صلى الله عليه وسلم ولكل امرئ ما نوى بخلاف ما اذا هلك أحدهما قبل كمال الحول لان هناك لم تحقق المعارضة بينهما في حكم الزكاة فان الزكاة وجبت في احداهما دون الأخرى . وجه رواية الجامع وهي الاصح ما بينا أن السود

والبيض جنس واحد في حكم الزكاة فيسقط اعتبار نية التميز فيهما فكأنه قصد عند الاداء تعجيل الزكاة فقط فيجعل المؤدى من المالين جميعاً اذا وجبت الزكاة فيهما وهذا بخلاف الاداء بعد الوجوب فانه تفريغ للمال عن حق الفقراء لان بوجوب الزكاة يصير المال مشغولا بحق الفقراء فكانت نية الاداء عن زكاة البيض مفيدة من حيث انه قصد به تفريغ البيض دون السود بخلاف التعجيل قبل الوجوب فانه لا فائدة في نية التميز هناك وباعتبار هذا المعنى لو أدى زكاة البيض بعد الوجوب ثم هلكت البيض لم يكن المؤدي عن السود ولو عجل قبل الوجوب ثم هلكت البيض وتم الحول على السود كان المعجل من زكاة السود والذى بينا في السود والبيض كذلك الجواب في الذهب والفضة اذا كانت له مائتا درهم وعشرون مثقالا من ذهب فعجل زكاة احد المالين أو أدى بعد الوجوب فهى في جميع الفصول مثل ماسبق وعلى هذا لو كان له ألف درهم عينا وألف درهم دينا على انسان فعجل زكاة العين ثم ضاعت قبل كمال الحول فالمعجل يجزى عن زكاة الدين ولو أدى زكاة العين بعد كمال الحول ثم ضاعت قبل الحول لم يجز المؤدى عن زكاة الدين لانه في الأداء بعد الوجوب انما قصد تطهير ماله العين وقد حصل مقصوده فكان بقاؤه بعد ذلك وهلاكه سواء في التعجيل وقبل الوجوب انما قصد اسقاط مايلزمه من الزكاة عند كمال الحول وانما لزمته الزكاة في الدين وأداء العين عن زكاة الدين جائز . وعلى هذا لو كان له عبد وجارية للتجارة قيمة كل واحد منهما ألف فعجل زكاة أحدهما قبل الحول ثم مات الذى عجل الزكاة عنه قبل كمال الحول وتم الحول على الآخر فالمعجل يجزئ عنه بخلاف ما اذا زكى أحدهما بعد الحول ثم مات الذى زكى عنه ولو عجل زكاة أحدهما قبل الحول ثم مات الذى زكى عنه بعد كمال الحول فعليه أن يزكى الباقي على هذه الرواية وعلى رواية الجامع عليه نصف زكاة الباقي لان المعجل يجزئ عنهما اذا وجبت الزكاة فيهما على تلك الرواية ﴿ قال ﴾ ولو أن رجلا له مائتا درهم فتصدق بدرهم منها قبل الحول بيوم ثم تم الحول وفي يده مائتا درهم الا درهم فلا زكاة عليه لأن المعجل خرج عن ملكه بالوصول الى كف الفقير فتم الحول ونصابه ناقص وكمال النصاب عند تمام الحول معتبر لايجاب الزكاة فاذا لم يجب عليه الزكاة كان المؤدي تطوعا لا يملك استرداده من الفقير لانه وصل الى كف الفقير بطريق القربة فلا يملك الرجوع فيه وهذا لانه نوى أصل التصدق والصفة فيسقط اعتبار الصفة حين لم يجب عليه الزكاة عند كمال الحول

فيبقى أصل نية الصدقة ﴿ قال ﴾ ولو أن رجلا له جارية للتجارة حال عليها الحول الا يوم ثم اعورت فتم الحول وهي كذلك قال يزكيها عوراء ومراده اذا كانت قيمتها بعد العور نصابا فأما اذا كانت دون النصاب فلا شيء عليه لان بالعور فات نصفها وكمال النصاب فى آخر الحول معتبر لايجاب الزكاة فاذا كانت قيمتها مع العور نصابا فعليه أن يزكيها عوراء لان ما هلك منها قبل كمال الحول يصير فى حكم الزكاة كما لم يكن فان ذهب العور بعد كمال الحول فلا شيء عليه باعتبار ذهاب العور لان هذه زيادة متصلة بعد كمال الحول وحكم الزكاة لا يسرى الى الزيادة الحادثة بعد كمال الحول متصلة كانت أو منفصلة . ألا ترى أنه لو كانت قيمتها بعد العور أقل من نصاب فتم الحول وهي كذلك ثم ذهب العور لم تلزمه الزكاة فكما لا يعتبر ذهاب العور بعد كمال الحول لايجاب أصل الزكاة فكذلك لا يعتبر لايجاب أصل الزيادة ولو ذهب العور قبل كمال الحول فتم الحول وهى صحيحة العينين فعليه زكاة قيمتها صحيحة لان الزيادة انما حدثت قبل كمال الحول ومثل هذه الزيادة يضم الى أصل المال فى حكم الزكاة متصلة كانت أو منفصلة متولدة كانت أو غير متولدة . ألا ترى أنه لو كانت له ألفا درهم فضاع ألف منهما قبل الحول ثم حال الحول على الباقية فزكاها ثم وجد المال الذى كان ضاع لم يكن عليه فيه زكاة بخلاف ما اذا وجد المال الذى ضاع قبل كمال الحول وهذا لأن المال الذى ضاع صار تاويا فى حكم الزكاة فاذا وجده كان بمنزلة استفادة استفادها من جنس ماله وحكم الزكاة انما يتقرر بآخر الحول فاذا تقرر حكم الزكاة عليه فى الالف لا يلزمه بعد ذلك فى الالف الاخرى شيء وان وجدها أما اذا وجدها قبل كمال الحول فانما يقرر حكم الزكاة عليه فى الفين . ولو كانت الجارية اعورت بعد كمال الحول فعليه أن يزكيها عوراء لأنه هلك نصفها ولو هلكت كلها بعد كمال الحول سقطت عنه الزكاة فكذلك اذا هلك البعض فان ذهب العور فعليه أن يزكيها صحيحة لانه تقرر عليه حكم الزكاة فى قيمتها صحيحة ثم انتقض بالخسران الذى لحقه وقد ارتفع ذلك الخسران بذهاب العور فهو نظير مالو ضاع احد الالفين بعد كمال الحول فزكى ما بقى ثم وجد الذى كان ضاع فعليه أن يزكيه وهذا الاصل الذى بيناه فى كتاب النصب أن الزيادة اذا حدثت فى محل النقصان كانت جابرة للنقصان وينعدم بها النقصان معنى . يوضحه ان وجوب الزكاة باعتبار المالية وهي قد عادت بذهاب العور الى المالية الاولى التى تقررت عليه الزكاة

فيها عند كمال الحول فعليه أن يؤدى ذلك كله ﴿قال﴾ رجل له ألف درهم حال عليها الحول
ثم ابتاع بها جارية للتجارة قيمتها ثمانمائة فعليه ز كاة الالف فان ماتت الجارية فليس عليه الا
زكاة المائتين لانه حابى في الشراء بقدر المائتين وذلك لايتغابن الناس فى مثله فصار مستهلكا
محل حق الفقراء في ذلك القدر فيضمن زكاة المائتين وفي مقدار ثمانمائة حول حقهم من محل
الى محل بمدله فان الجارية التي للتجارة بمنزلة الدراهم فى كونها مال الزكاة فيكون هلاك الجارية
فى يده كهلاك الدراهم وهذا بخلاف السوائم فان من وجب عليه الزكاة فى خمس من
الابل فاشترى بها أربعين من الغنم ثم هلكت الغنم فهو ضامن للزكاة لان وجوب
الزكاة في السوائم باعتبار العين فانما النماء مطلوب من عينها والعين الثانى غير الاول
. الا ترى أن هذا التصرف لو وجد منه فى خلال الحول انقطع به الحول فكذلك
اذا وجد بعد كمال الحول صار مستهلكا ضامناً للزكاة وهنا وجوب الزكاة فى الدراهم
وعروض التجارة باعتبار المالية والنماء مطلوب بالتصرف ولهذا لو وجد منه هذا التصرف
في خلال الحول لم ينقطع به الحول فاذا وجد بعد كمال الحول لايصير ضامناً للزكاة أيضاً
فان كان ابتاع بالالف جارية لغير التجارة والمسألة على حالها فعليه زكاة الالف ماتت
الجارية أو بقيت لانه صار مستهلكا حق الفقراء بتصرفه فالجارية التى للخدمة ليست
بمال الزكاة ألا ترى ان هذا التصرف لو وجد منه فى خلال الحول انقطع به الحول
فاذا وجد بعد كمال الحول صار ضامناً للزكاة ﴿ قال ﴾ رجل عنده جارية للتجارة فولدت
ولداً قبل الحول بيوم ثم حال الحول عليها فعليه زكاتهما جميعاً لان الولد انما ينفصل عن
الام بصفتها وهى عنده للتجارة فولدها كذلك ثم المستفاد في خلال الحول يضم الى
أصل النصاب بعلة المجانسة وان لم يكن متولداً من الأصل فالمتولد أولى فان ولدت بعد
الحول بيوم فانه يزكيها ولا يزكى ولدها لان الحول قد انتهي قبل انفصال الولد وانما
يسرى من الأصل الى الولد ما كان قائماً لاما كان منتهياً. الا ترى ان الرق ينتهي بالعتق
والولد الذى ينفصل منها بعد العتق لايكون رقيقاً ولا لنا هذا بمنزلة مال استفاده من جنس
النصاب بعد كمال الحول فلا تجب فيه الزكاة الا باعتبار حول جديد * فان قيل لما ولدت
بعد الحول بيوم فقد علمنا أن حدوث الولد كان قبل كمال الحول فينبغى ان يثبت فيه حكم
الحول * قلنا نعم لكن وجوب الزكاة في الولد باعتبار صفة المالية لاباعتبار عينه وصفة المالية

تحدث بعد الانفصال فان الجنين في البطن لايكون مالا متقوما ولهذا لايضمن بالغصب فانه حيار الولد محل وجوب الزكاة حادث بعد كمال الحول فلايسرى اليه حكم الزكاة ﴿قال﴾ رجل له جارية قيمتها ألف درهم فباعها قبل الحول بيوم بثمانمائة درهم فعليه زكاة ثمانمائة درهم لان وجوب الزكاة عند كمال الحول وماله عند ذلك ثمانمائة ولو استهلك الكل قبل كمال الحول لم يضمن شيئاً من الزكاة فكذلك اذا استهلك البعض بتصرفه . ولو باعها بعد الحول فعليه زكاة الالف لانه بقدر المحاباة صار مستهلكا ولو استهلك الكل بعد الحول كان ضامناً للزكاة فكذلك اذا استهلك البعض ﴿قال﴾ وان كانت عنده لغير التجارة فباعها قبل الحول بيوم بثمانمائة درهم فانه يضم هذا الى ماله فيزكيه مع ماله اذا تم الحول لان هذا مستفاد من جنس النصاب فى خلال الحول ولو باعها بعد الحول بيوم لم يكن عليه زكاة في ثمنها حتى يحول عليه الحول لانه مستفاد بعد تمام الحول وهذا لان الجارية لما لم تكن للتجارة عنده فانما حدثت المالية له فى حكم الزكاة بتصرفه هذا فيكون ثمنها بمنزلة مال وهب له فى حكم الزكاة ﴿قال﴾ ولو كانت الجارية عنده للتجارة وقيمتها ألف درهم فباعها بعد الحول بمائة درهم فعليه زكاة الألف قال لان هذا مما لا يتغابن الناس فيه بقدره يشير بهذا الى الفرق بين هذه وبين مسئلة الجامع وهو ما اذا باعها بتسعمائة وخمسين فانه لايكون ضامناً شيئاً من الزكاة لان الخمسين ونحوها مما يتغابن الناس فيه وصاحب المال مسلط على التصرف في ماله شرعا بمنزلة الأب والوصى في مال اليتيم وكما أن هناك يفصل بين ما يتغابن الناس فيه ومالايتغابن الناس فيه فى تصرفهما فكذلك هنا يفصل بينهما فاذا كانت المحاباة بقدر مايتغابن الناس فيه لم يكن مستهلكا شيئاً وان كانت بقدر مالايتغابن الناس فيه كان مستهلكا محل حق الفقراء في مقدار المحاباة فكان ضامنا للزكاة . ولوباعها قبل الحول بيوم بمائة درهم ضم المائة الى ماله ثم زكاه ولاشيء عليه فى مقدار المحاباة لانه صار مستهلكا قبل وجوب الزكاة ﴿قال﴾ ولوكانت له جارية قيمتها خمسمائة فباعها بألف درهم واشتراها المشترى للتجارة ثم حال الحول عليها ثم وجد بها عيباً فردها بقضاء أو بغير قضاء فعلى البائع زكاة الالف لان حق المشترى عند رد الجارية بالعيب يثبت دينا فى ذمة البائع ويتخير هو بين اداء الالف وبين اداء ألف أخرى بناء على الاصل المعروف ان النقود لاتتعين فى العقود والفسوخ فهذا دين لحقه بعد الحول فلا يسقط عنه شيء من الزكاة

قال وعلى الراد زكاة خمسمائة درهم لانه تم الحول وفى ملكه الجارية فقط وانما استفاد الزيادة بردها بعد كمال الحول فلهذا لايلزمه الا زكاة الخمسمائة * فان قيل انما كانت قيمة الجارية خمسمائة حين كانت صحيحة لاعيب فيها فاما مع وجود العيب تكون قيمتها دون الخمسمائة فينبغي أن لاتجب على المشترى زكاة خمسمائة * قلنا مراد محمد رحمه الله تعالى من هذا الجواب ماإذا كانت قيمتها خمسمائة مع وجود هذا العيب على ان المشترى يستحق الرجوع بحصة العيب اذا تعذر رد الجارية فبهذا الطريق يكون الجزء الفائت بسبب العيب كالقائم حكما فلهذا يلزمه زكاة خمسمائة ﴿قال﴾ وان كانت قيمتها ألف درهم فباعها بخمسمائة ثم حال الحول فوجد المشترى بها عيبا فردها فعلى المشترى زكاة ألف درهم لانه تم الحول والجارية في ملكه وهى تساوى ألف درهم فلزمه زكاة الالف سواء ردها بقضاء أو بغير قضاء لانه مختار في الرد فيكون هذا بمنزلة بيعه اياها بخمسمائة بعد كمال الحول وعلى البائع زكاة خمسمائة لانه تم الحول وفى ملكه خمسمائة ثم استفاد الزيادة بعد ذلك بالرد عليه فلا يلزمه الا زكاة خمسمائة ﴿قال﴾ ولوكان لرجل عبد ثمنه ألف درهم ولآخر جارية ثمنها ألف درهم فتبايعا العبد بالجارية وتقابضاوهما للتجارة جميعا فحال الحول ثم وجد الذى قبض العبد بالعبد عيبافرده فان كان رده بقضاء قاض وأخذ جاريته فعلى كل واحد منهمازكاة ألف درهم أما الراد فلانه تم الحول وفى ملكه العبدثم استفاد الزيادة بعد ذلك فلايلزمه الازكاة الالف واما المردود عليه فلان عين الجارية استحقت من يده من غير اختياره وذلك مسقط للزكاة عنه فلا يلزمه الازكاة ماعاد اليه من المالية وذلك ألف درهم ﴿ قال ﴾ وان ردها بغير قضاء قاض فعلى الراد زكاة الالف لما قلنا وعلى المردود عليه زكاة الالفين لانه تم الحول وفى ملكه جارية قيمتها ألفا درهم ثم أخرجها من ملكه باختياره حين أقال العقد بالعيب بغير قضاء القاضي فيلزمه زكاة الألفين وهذا لان الرد بالعيب بغير القضاء فيلزمه زكاة الالفين وهذا لان الرد بالعيب بغير قضاء بمنزلة الاقالة وهو فى حق غيرهما كبيع مستقل وهذا بخلاف ماسبق فى الدراهم لان حق الراد هناك لايتعين فى الدراهم المدفوعة فلا يكون ذلك بمنزلة الاستحقاق وهاهنا حق الراد يتعين فى الجارية فلهذا جعل بمنزلة الاستحقاق اذا رد العبد بقضاء القاضى ولوكان الذى قبض الجارية هو الذى وجد العيب بها فردها بقضاء أو بغيره فعليه زكاة الالفين لانه هو المختار للردوقد تم الحول ومالهألفا درهم فلا يسقط عنه

شئ من الزكاة باخراجها من ملكه باختياره ﴿قال﴾ رجل له جارية للتجارة باعها
ثم باعها المشترى من آخر بألف درهم واشتراها كل واحد منهما للتجارة ثم استحقت بعد الحول فعلى المشترى الآخر زكاة ألف درهم ولا زكاة على واحد من البائعين لانها لما استحقت من يد المشترى الآخر فقد استوجب الرجوع بثمنها على بائعها وذلك مال سالم له فعليه زكاته وأما بائعها فقد تبين أنه كان له حق الرجوع على بائعها أيضا بألف درهم فانما كان ماله ألفا وعليه ألف درهم دين للمشترى الآخر فلا تلزمه الزكاة وكذلك الاول كان فى يده ألف درهم فى الحول وعليه ألف درهم دين للمشترى الاول فلا تلزمه الزكاة ومال المديون لا يكون نصاب الزكاة ﴿قال﴾ رجل له جارية للتجارة بثمن ألفى درهم فباعها بألف درهم بيعا فاسدا واشتراها المشترى بنية التجارة وتقابضا لحال الحول فعلى المشترى أن يردها على البائع بفساد العقد وعلى البائع زكاة ألفي درهم لأنها كانت مضمونة على المشترى بقيمتها وقيمتها ألفا درهم فهى بمنزلة المغصوبة وتبين ان مال البائع عند كمال الحول ألفا درهم وعلى المشترى زكاة الالف لان قيمتها دين فى ذمته فانما ماله الذى يسلم له مادفع فى ثمنها وهو ألف درهم فلهذا لا يلزمه الا زكاة الالف ويستوى ان ردها بقضاء أو بغير قضاء أولم يردها ولكن أعتقها المشترى بعد الحول لان المعتبر هو المالية والمالية التي تسلم للبائع عند كمال الحول مقدارها الفان فانه اما أن يرد عليه الجارية أو قيمتها اذا تعذر رد عينها والذى يسلم للمشترى مقدار الالف درهم فيلزمه زكاة الالف ﴿قال﴾ ولو أن رجلا له مائتا درهم فضاع نصفها قبل كمال الحول بيوم ثم أفاد مائة فتم الحول وعنده مائتا درهم فعليه الزكاة لان المعتبر كمال النصاب في آخر الحول مع بقاء شئ منه فى خلال الحول وقد وجد والمستفاد لو كان قبل هلاك بعض النصاب كان مضموما الى النصاب لعلة المجانسة فكذلك بعد هلاك بعض النصاب لبقاء حكم الحول فى الموضعين فان تم الحول ولم يستفد هذه المائة ثم مضت السنة الثانية إلا يوما ثم استفاد مائة ثم تم الحول فلا شئ عليه في الحولين لانه تم الحول الاول وماله دون النصاب فلم تلزمه الزكاة ولم ينعقد الحول الثانى على ماله لنقصان النصاب فى أول هذا الحول وانما استفاد المائة وليس على ماله حول ينعقد فلا تلزمه الزكاة ولكن ينعقد الحول من حين استفاد المائة لانه تم نصابه الآن فاذا تم الحول من هذا الوقت زكى المائتين ﴿قال﴾ ولو ان رجلا وهب لرجل ألف درهم ثم حال عليها الحول عنده ثم وهبها الموهوب

له لغيره فعليه زكاتها لانه صار مستهلكا محل حق الفقراء بما صنع حين أخرج المال من ملكه بغير عوض ومراده ما اذا وهبها لغني فاما اذا وهبها لفقير لم يكن ضامناً شيئاً لان الهبة من الفقير صدقة لا رجوع فيها ومن تصدق بجميع المال بعد كمال الحول لم يكن ضامناً للزكاة وان لم ينو الزكاة لانه في مقدار الزكاة أوصل الحق الى مستحقه فلو رجع فيها الواهب الآخر فضاعت عنده لم يكن عليه فيها زكاة لان بالرجوع يعود الى قديم ملكه ويخرج به من أن يكون مستهلكا محل حق الفقراء فهلاكه في يده بعد الرجوع كهلاكه في يده قبل الهبة وكذلك لو لم يضع ولكن رجع فيها الأول فلا زكاة على الواهب الثاني ولا على الأول لانها استحقت من يد الثاني بغير اختياره فالدراهم تتعين في الهبة والرجوع فيها ولا زكاة على الأول لانها لم تكن في ملكه حين تم الحول ويستوى ان كان الأول رجع فيها بقضاء أو بغير قضاء عندنا خلافاً لزفر رحمه الله تعالى وعلى قول سفيان الثوري رحمه الله ليس للواهب الأول أن يرجع في مقدار الزكاة اذا أدى ولكن الموهوب له يتصدق به على الفقراء وقد بيناهذا في كتاب الهبة ﴿ قال ﴾ ولو كان له عبد للتجارة فحال عليه الحول ثم باعه بمثل قيمته فعليه أداء الزكاة من ثمنه اذا قبضه لانه حول حق الفقراء من محل الى محل بعد له فلو رده المشتري بخيار الرؤية واسترد الثمن فمات في يد البائع فلا زكاة عليه لان الرد بخيار الرؤية فسخ من الاصل فانما عاد العبد الى قديم ملكه وهلاكه في يده بعد ماعاد اليه كهلاكه قبل البيع وكذلك لو مات العبد قبل أن يقبض المشتري لان البيع ينتقض من الاصل بفوات القبض المستحق بالعقد وكذلك لورده المشتري بخيار الشرط فمات عند البائع فان خيار الشرط يمنع تمام الصفقة فالرد بحكمه يكون فسخاً من الاصل سواء كان بقضاء أو بغير قضاء ﴿ قال ﴾ رجل له عبد للتجارة فحال الحول وهو عنده ثم تزوج عليه امرأة ودفعه اليها ثم فجر بها ابن زوجها قبل الدخول فعليها رد العبد لان الفرقة جاءت من قبلها قبل الدخول فيلزمها رد الصداق فان ردته فمات عند الزوج فلا زكاة عليه لان الفرقة من جهتها قبل الدخول في حكم الفسخ فانما عاد العبد الى قديم ملك الزوج فيكون هلاكه بعد الاسترداد كهلاكه قبل النكاح وهذا لانه لا بد للملك الجديد من سبب جديد ولم يوجد هنا سبب جديد لملك الزوج في العبد فلا بد من القول بعوده الى قديم ملكه فلو مات العبد في يدها فهي ضامنة قيمته للزوج لانه تعذر عليها رد العبد بعد تقرر

السبب الموجب للرد فتلزمها القيمة لانها قبضته على وجه الملك لنفسها بعوض فيدخل المقبوض فى ضمانها فلو قبض الزوج منها القيمة فضاعت فى يده فعليه الزكاة لانه صار مستهلكا محل حق الفقراء بتصرفه حين تزوج على رقبة العبد فانه أخرجه من ملكه بعوض لا يكون محلا لحق الفقراء فكان ضامناً للزكاة الا أنه متى عاد الى قديم ملكه يرتفع حكم الاستهلاك به ولم يعد الى قديم ملكه حتى هلك فى يدها فبقى مستهلكا وهلاك القيمة المقبوضة فى يده كهلاك مال آخر وهو نظير ما لو اشترى جارية للخدمة ثم هلكت الجارية قبل التسليم فاسترد القيمة لم يكن ضامناً للزكاة ولو كان العبد مات في يد بائع الجارية فاسترد قيمته فهلكت القيمة فى يده كان ضامنا للزكاة . ولو كان مكان العبد عنده ألف درهم فحال عليها الحول ثم تزوج امرأة على ألف درهم ودفع اليها ثم قبلت ابن زوجها بشهوة قبل الدخول فردت الالف الى الزوج فضاعت منه فعليه فيها الزكاة بخلاف ما سبق لان هناك لا يجب عليها رد الالف المقبوضة بعينها ولكن لها الخيار ان شاءت ردت تلك الالف وان شاءت ردت مثلها فلم يخرج الزوج من أن يكون مستهلكا محل حق الفقراء، وان ردت عليه تلك الالف وفى الاول عليها رد العبد بعينه فيخرج الزوج من أن يكون مستهلكا بعود العبد الى قديم ملكه ﴿ قال ﴾ ولو حال الحول بعد التسليم اليها ثم قبلت ابنه بشهوة فردت عليه الالف فعليها زكاة الالف للسنة الثانية لانه لما لم يلزمها رد الالف بعينها كان هذا دينا لحقها بعد الحول فلا يسقط الزكاة عنها وعلى الزوج الزكاة للسنة الاولى ولا زكاة عليه فيها للسنة الثانية لانها فى السنة الثانية كانت فى ملك المرأة ويدها وفى مسئلة العبد لو نوت هى التجارة وحققت ذلك وحال الحول عندها ثم قبلت ابن الزوج فردت العبد عليه لم يكن عليها زكاة لان عين العبد استحقت من يدها بعد وجوب الزكاة وذلك مسقط للزكاة عنها وعلى قول زفر رحمه الله تعالى لا تسقط الزكاة عنها هنا لان الفرقة جاءت من قبلها فهى التي اكتسبت سبب زوال ملكها عن العبد فتكون متلفة حق الفقراء فتلزمها الزكاة ولكنا نقول لم يوجد منها صنع فى ابطال ملكها فى العبد لان صنعها تقبيل ابن الزوج وذلك غير مبطل ملكها العبد ألا ترى أنه لو حصل ذلك منها بعد الدخول لم يبطل ملكها في شئ من العبد ولكن المبطل لملكها انفساخ النكاح وذلك أمر حكمى فلهذا يجعل هذا بمنزلة الاستحقاق من يدها ﴿ قال ﴾ رجل له ألف درهم ومائة درهم حال عليها الحول

الاشهر افزكى الالف عما يستفيده فيما يستقبل ثم أفاد أربعين ألفاً وحال عليها الحول فالمعجل يجزئ من زكاة المستفاد وعليه زكاة المائة لان بما عجل لم ينقطع حكم الحول فقد بقى فى ملكه بعض النصاب وهو المائة ثم المستفاد مضموم الى مابقى عنده فى حكم الحول بعلة المجانسة فعند كمال الحول تلزمه الزكاة في الكل وزكاة أربعين ألف درهم ألف درهم وقد عجلها فانما بقى عليه زكاة المائة درهمان عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى ودرهمان ونصف عندهما وعلى قول زفر رحمه الله تعالى تعجيل الزكاة انما يجوز عن المال القائم فى ملكه ولا يجوز عما يستفيده فعليه زكاة المستفاد عند كمال الحول ونحن نقول لما جعل المستفاد بمنزلة الموجود عنده فى أول الحول في حكم وجوب الزكاة فيه فكذلك يجعل بمنزلة الموجود عنده فى حكم جواز التعجيل فان تم الحول قبل ان يستفيد شيئاً ثم أفاد أربعين ألفاً فالمعجل لا يجزى من زكاتها ويجزى من زكاة المائة خاصة وهذا غلط لانه تم الحول وفى ملكه مائة درهم فالمعجل قد تم خروجه عن ملكه بالوصول الى الفقير فلا تجب عليه الزكاة في المائة أصلا إلا ان يكون المعجل يجزى من زكاة المائة ثم حين استفاد أربعين ألفاً نعقد الحول على ماله فاذا تم الحول من هذا الوقت كان عليه أن يزكى الكل ﴿ قال ﴾ ولو كانت له مائة درهم فتصدق بها عما يفيد ثم أفاد ألف درهم من عامه ذلك فالمعجل لايجزى من زكاته لانه انما عجل قبل كمال النصاب وتعجيل الزكاة قبل النصاب لايجوز لمعنى وهو ان جواز التعجيل بعد تقرر السبب والسبب هو كمال النصاب فالأداء قبله يكون تعجيلا قبل وجود السبب وذلك باطل بمنزلة أداء الصلاة قبل دخول الوقت والصوم قبل دخول شهر رمضان ﴿ قال ﴾ فان كانت له مائتا درهم فتصدق بها كلها عما يفيد ثم أفاد عشرة آلاف درهم من عامه ذلك فانه يستقبل بها حولا ولا يجزيه المعجل عما يلزمه من زكاتها لانه لما تصدق بجميعها فقد انقطع حكم الحول اذ لم يبق فى ملكه شئ مما انعقد عليه الحول فاذا انقطع حكم الحول كان المؤدي تطوعاً ولا يجزيه عما يلزمه من الزكاة من مال آخر باعتبار حول آخر وهذا بخلاف مالو عجل عن المائتين عشرة دراهم زكاة حولين ثم استفاد عشرة دراهم فمضى حولان فالمعجل يجزيه عن زكاة الحولين جميعاً لان هناك قد بقى حكم الحول ببقاء بعض النصاب وملك النصاب الواحد سبب لوجوب الزكاة باعتبار كل حول وحولان الحول شرط لاسبب فلهذا جاز التعجيل أما هنا لم يبق في ملكه شئ مما انعقد عليه الحول وملك ذلك النصاب ليس بسبب لوجوب الزكاة

في مال آخر مقصوداً فلهذا لايجزى المعجل حتي لو بقي عنده درهم من المائتين ثم استفاد عشرة آلاف فتم الحول تلزمه الزكاة ويجزى المعجل عما يلزمه لانه بقي الحول منعقداً ببقاء جزء من النصاب في ملكه وقد استفاد من جنسه فتم الحول ونصابه كامل فتلزمه الزكاة ويجزيه المعجل عما يلزمه باعتبار هذا الحول ﴿ قال ﴾ ولو كانت له مائتا درهم فضاع نصفها بعد كمال الحول فعليه أداء درهمين ونصف اعتباراً للبعض بالكل فانه لوضاع الكل يسقط عنه جميع الزكاة فان ضاع النصف سقط عنه نصف الزكاة ثم هذا على أصلهما واضح فانما يوجبان الكسور في زكاة الدراهم ابتداء فالبقاء أولي وأبو حنيفة رحمه الله تعالى لايوجب الكسور في زكاة الدراهم ابتداء ولكن يقول ببقاء الكسور بعد الوجوب لان كمال النصاب معتبر لوجوب الزكاة وهو غير معتبر ابقاء الواجب ﴿ قال ﴾ رجل له ألف درهم حال عليها خمسة أحوال ثم ضاع نصفها فعليه نصف ما وجب عليه في هذه الخمس سنين وهذا ظاهر لان هلاك النصف معتبر بهلاك الكل وانما الكلام في بيان مايلزمه فيها في هذه الاحوال فعلى قول أبي حنيفة رحمه الله تعالى يلزمه في الحول الأول خمسة وعشرون درهما وفي الحول الثاني أربعة وعشرون درهما لان مقدار خمسة وعشرين درهما صار ديناً عليه ودين الزكاة يمنع وجوب الزكاة عنده وهو لا يرى الزكاة في الكسور وانما يلزمه في السنة الثانية زكاة تسعمائة وستين درهما وهكذا في كل سنة لا يعتبر في ماله ما وجب عليه من الزكاة للسنين الماضية والكسور في قول أبي حنيفة رحمه الله تعالى وعلى قول أبي يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى لا يعتبر من ماله ما وجب عليه من الزكاة للسنين الماضية وتعتبر الكسور لانهما يوجبان الزكاة في الكسور ولا يعتبر ان بعد النصاب الاول نصابا وعلى قول زفر رحمه الله تعالى يلزمه في كل سنة خمسة وعشرون درهما لان دين الزكاة عنده لا يمنع وجوب الزكاة في الاموال الباطنة وقد بينا هذا الاصل في كتاب الزكاة ﴿ قال ﴾ رجل له ألف درهم حال عليها الحول ثم استفاد ألفا أخرى فحال الحول عليها ثم استفاد ألفا أخرى فحال الحول عليها ثم ضاع نصفها فانه يزكى في السنة الاولى نصف المال الاول وفي السنة الثانية ما بقي من نصف المال الاول ونصف المال الآخر وفي السنة الثالثة ما بقي من المال الاول والمال الثاني ونصف المال الآخر كله لان الالف الاولى حال عليها ثلاثة أحوال ثم هلك نصفها فعليه فيها للسنة الاولى زكاة نصف الالف وفي السنة الثانية كذلك الا مقدار

لايجب الا بعد القبض وحين أبرأه المديون منه فقد انعدم القبض فلا يلزمه أداء الزكاة عنه والاصح ماذكر فى الجامع انه بالابراء صار مبطلا الدين بتصرفه فيكون بمنزلة القابض المستهلك كالمشترى اذا أعتق المبيع قبل القبض يصير قابضاً حتى يتقرر عليه جميع الثمن ولو تصدق بها على فقير آخر وأمره بقبضها منه ينوى عن زكاته فان ذلك يجزيه لان ذلك الفقير وكيل من جهته فى القبض فكأنه قبضها بنفسه ثم تصدق بها عليه ينوى من زكاته وكذلك ان قبضها ثم تصدق بها على المديون وهو ينوى من زكاته فانه يجزيه اذا كان فقيراً كما لو تصدق بها على غيره وان كان غنياً وهو يعلم بذلك لم يجزه عن الزكاة ويكون ضامناً زكاة هذه الألف على الروايتين جميعاً اما على رواية الجامع فلا يشك فيه وعلى رواية هذا الكتاب فلانه بالقبض وجب عليه أداء الزكاة فكان هبته منه كهبته من غنى آخر وان كان لا يعلم بغناه ثم علم بعد الاداء اليه فذلك يجزيه من الزكاة فى قول أبى حنيفة ومحمد رحمهما الله تعالى خلافاً لابى يوسف رحمه الله تعالى ومراده اذا تحرى ودفع اليه على انه فقير وقد بينا هذا فى كتاب التحرى وكذلك لو كان المتصدق عليه ذمياً فان دفع الزكاة الى الذمى مع العلم لايجوز كدفعه الى الغنى، وان تصدق بها على والده أو ولده أو زوجته أو تصدقت المرأة بذلك على زوجها وهم لا يعلمون بذلك ثم علموا فانه لايجزيهم من الزكاة فى رواية هذا الكتاب وفى رواية كتاب الزكاة والتحرى قال يجزى ذلك فى قول أبى حنيفة ومحمد رحمهما الله تعالى واستدلا فيه بحديث معن بن يزيد وقد بينا وجه تلك الرواية ووجه هذه الرواية ان النسب وان كان طريق معرفته فى الأصل الاجتهاد فانه بمنزلة المقطوع به شرعاً ولهذا لو نفى نسب رجل عن أبيه لزمه الحد فانما تحول من اجتهاد الى يقين ولا معتبر بالاجتهاد بعد اليقين كما لو قضى القاضى فى حادثة باجتهاده ثم ظهر نص بخلافه بخلاف مسئلة الغنى لان الغنى والفقير مما لا يمكن الوقوف على حقيقته فانما تحول هناك من اجتهاد الى اجتهاد وكذلك لو تصدق به على عبد أبيه أو أمه وهو لا يعلم به ثم علم بعده لم يجزه عندهم جميعاً وهذا على رواية هذا الكتاب فان التصدق بالزكاة على عبده بمنزلة التصدق على مولاه ولهذا لو تصدق به على عبد غنى وهو يعلم به فانه لايجزيه ولو تصدق به على حربى دخل الينا بامان أو بغير أمان لم يجزه على رواية هذا الكتاب اذا كان لا يعلم به وفى رواية كتاب الزكاة جعله بمنزلة التصدق به على الذمى فقال يجزيه فى قول أبى حنيفة ومحمد رحمهما الله تعالى ووجه هذه الرواية ان التصدق على

الحربي لايكون قربة الا ترى انه لايتنفل به وقد نهينا عن مبرة أهل الحرب قال الله تعالى انما ينها كم الله عن الذين قاتلوكم في الدين فلايقع فعله موقع الصدقة بخلاف التصدق به على الذمى فانه يقع موقع الصدقة لانا لم نه عن المبرة مع من لا يقاتلنا ولهذا جاز التنفل به ﴿قال﴾ ولو دخل مسلم دار الحرب بأمان فمكث فيها سنتين فعليه الزكاة فى المال الذى خلف وفيما أفاد في دار الحرب لانه مخاطب بحكم الاسلام حيث ما يكون الا أن ماله الذى خلف فى دار الاسلام اذا كان من السوائم فللسلطان حق أخذ الزكاة منه بخلاف ما أفاد في دار الحرب لان فيما أفاد في دارالحرب قد انعدمت الحماية من إمام المسلمين فلا يكون له أن يأخذ الزكاة منها ولكن يفتى من عليه بالاداء الى فقراء المسلمين الذين يسكنون فى دار الاسلام بخلاف ما اذا وجبت عليه الزكاة فى دار الاسلام فانه يؤمر بالدفع الى أهل بلده لان فقراء أهل بلده لهم حق المجاورة مع الحاجة وقد بينا هذا فى كتاب الزكاة فأما فى دار الحرب قل ما يجد فقراء المسلمين ولو وجدهم فالفقراء الذين يسكنون فيدار الاسلام أفضل من الذين يسكنون فىدار الحرب وقد بينا أن من فى دار الاسلام لونقل صدقة بلده الى فقراء بلدة أخرى هم أفضل من فقراء أهل بلدته فذلك أولى به ولو أن رجلا له مائة دهم وسيف فيه فضة مائة درهم ولا مال له غيره فعليه فيه الزكاة لان وجوب الزكاة فى الفضة باعتبار العين فحلية السيف وغيرها من ذلك سواء فى تكميل النصاب به ﴿قال﴾ ولوكانت له أوان من الذهب والفضة للاستعمال لا للتجارة فعليه فيها الزكاة بخلاف اللؤلؤ والياقوت والجواهر اذا لم تكن للتجارة فانه لا زكاة فيها لان وجوب الزكاة فيها باعتبار معني النماء ولا يتحقق ذلك الا بنية التجارة فيها كسائر العروض فأما وجوب الزكاة في الذهب والفضة باعتبار عينها والعين لا تتبدل بالصنعة ولا بالاستعمال ثم لم يبين هنا ولا في كتاب الزكاة انه كيف يؤدى الزكاة من الأوانى المصوغة . وقد روى عن محمد رحمه الله تعالى قال اذا كان له اناء مصوغ من الفضة وزنه مائتا درهم فاما أن يتصدق بربع عشره على فقير فيكون شريكا له فى ذلك أو يؤدى قيمة ربع عشره من الذهب فان أدى خمسة دراهم لم يسقط عنه جميع الزكاة وعليه أن يؤدى فضل القيمة وهذا صحيح على أصل محمد وزفر رحمهما الله تعالى فى اعتبار القيمة فيما يؤدى مع المجانسة فانه لا ربا فى أداء الزكاة فأما على قول أبى حنيفة رحمه الله تعالى ان أدى خمسة دراهم تسقط عنه

الزكاة لانه يعتبر الوزن دون الجودة والصنعة وان أدى قيمة خمسة دراهم من الذهب لم يسقط عنه جميع الزكاة لان عند اختلاف الجنس تعتبر القيمة فلا بد من أداء الفضل ﴿قال﴾ رجل له مائتا درهم فقال هى في المساكين صدقة ان كلمت فلانا فكلمه ثم حال عليها الحول فعليه فيها الزكاة لانه وان لزمه التصدق بها بحكم النذر فلكه كامل فيها فان ديون الله تعالى لا تمكن نقصانا في الملك خصوصاً ما لا تتوجه المطالبة به بحال فلا يمنع ذلك وجوب الزكاة فى ماله بخلاف دين الزكاة فان تصدق بها عما أوجب على نفسه فعليه زكاتها خمسة دراهم لانه صرف حق الفقراء الى حاجته فان الوفاء بالنذر من جملة حاجته فهو بمنزلة انفاقه المال على نفسه فيكون ضامناً للزكاة وان تصدق بخمسة دراهم منها ينوى عن زكاتها ثم تصدق بما بقى مما أوجب على نفسه فعليه خمسة دراهم يتصدق بها لان التصدق بالخمسة الاولى كان عن الزكاة دون النذر فانه نواها عن الزكاة وللمرء مانوى ثم تصدق عن نذره بمائة وخمسة وتسعين وانما التزم التصدق بمائتين عن نذره فعليه ان يؤدى خمسة أخرى، وان ضاع المال بعد الحول فلا شئ عليه من الزكاة ولا مما أوجب على نفسه لان كل واحد منهما كان غنياً في هذا المحل فلا يبقى بعد فوات المحل بخلاف ماسبق لان هناك وجد منه تصرف وهو الأداء ولا وجه لتجويز المؤدى عنهما جميعاً لان المحل الواحد لا يتسع لذلك فجعلنا المؤدى عما نواه وصار هو فى حق الآخر كالمستهلك للمحل وهنا لم يوجد منه تصرف وانما فات المحل لضياع المال ومعنى فوات المحل يتحقق في كل واحد من الحقين فلهذا لا يلزمه شئ آخر ﴿قال﴾ ولو ان أم ولد لرجل لها حلي من ذهب أو فضة فعلى المولى أن يزكى ذلك مع ماله اذا حال الحول لان أم الولد فى حكم الملك كالأمة القنة فكسبها وما فى يدها يكون ملكا للمولى وكذلك كسب العبد الذى لادين عليه فان كان على العبد دين كثير محيط بما في يده فلا زكاة على سيده فيما في يده اما عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى فلان المولى لا يملك مافى يده واما عندهما فلان مافى يده مشغول بحق الغرماء والمال المشغول بالدين لا يكون نصاب الزكاة فان كان فى يده أكثر مما عليه فالفضل مملوك للمولى فارغ عن حق الغرماء فيضمه الى ماله ويزكيه ولكن هذا بعد مايقضى العبد ديونه لانه لا يسلم للمولى شئ من كسبه قبل قضاء ديونه فاذا قضى ديونه فالآن يسلم الفضل للمولى فيؤدى الزكاة عنه بمنزلة مال له على رجل فقضاه فانه يلزمه أداء الزكاة عنه بعد الاستيفاء

﴿ قال ﴾ والمجنون اذا كان له مال فحال عليه الحول ثم برأ فلا زكاة عليه للحول الماضي سواء كان مجنوناً جنوناً أصلياً أو جنوناً طارئاً وان أفاق في يوم من الحول في أوله أو في آخره فعليه الزكاة قال وهو بمنزلة رمضان يعني اذا كان مفيقاً في يوم من رمضان في أوله أو في آخره فعليه صوم جميع الشهر ويتبين بما ذكر هنا ان في الصوم لافرق بين الجنون الأصلي والجنون الطارئ وقد بينا اختلاف الروايات فيه في كتاب الصوم والذي قال هنا في كتاب الزكاة قول محمد رحمه الله تعالى وهو رواية ابن سماعة عن أبي يوسف رحمه الله تعالى وروى هشام عن أبي يوسف ان المعتبر أكثر الحول وقال ان كان مفيقاً في أكثر الحول تلزمه الزكاة وان كان مجنوناً في أكثر الحول لاتلزمه الزكاة وقاس الاهلية فيمن تجب عليه بالمحلية فيما تجب فيه الزكاة وهي السائمة فان صاحب السائمة اذا كان يعلفها بعض الحول اعتبرنا فيه أكثر الحول فان كانت سائمة في أكثر الحول تجب فيها الزكاة والا فلا وهذا لان الأقل تبع للأكثر وللأكثر حكم الكل الا ترى ان الذمي اذا كان صحيحاً في أكثر السنة تلزمه الجزية وان كان مريضاً في أكثر السنة لاتلزمه الجزية وجه ظاهر الرواية ان الحول للزكاة كالشهر للصوم ثم لو أدرك جزء من الشهر مفيقاً يلزمه صوم جميع الشهر فكذلك اذا أدرك جزء من الحول مفيقاً تلزمه الزكاة والدليل عليه المستفاد فان وجود المستفاد في ملكه في جزء من الحول وان قل كوجوده في جميع الحول في حكم الزكاة فكذلك حكم الافاقة ﴿ قال ﴾ والاجير والمضارب وصاحب البضاعة والمستودع والعبد والمكاتب لايعتبر أحد من هؤلاء أما الاجير وصاحب البضاعة والمستودع فلانهم أمناء لا حق لهم في المال والعاشر انما يأخذ الزكاة وذلك لايكون الا بنية صاحب المال وأدائه أو أمره بذلك ولم يوجد وأما المضارب في قول أبي حنيفة رحمه الله تعالى الأول يأخذ العاشر منه الزكاة وفي قوله الآخر لايأخذ نص عليه في الجامع الصغير قال يعقوب ولاأعلمه رجع في العبد وقياس قوله الآخر يوجب ان لا يعتبر العبد أيضاً وهنا نص على التسوية بين العبد والمضارب فعرفنا ان الصحيح رجوعه في العبد أيضاً وأما المكاتب فلا شك ان العاشر لا يأخذ منه شيئاً لانه لا مالك لكسبه فالمكاتب ليس من أهل الملك والمولى لايملك كسبه مابقي عقد الكتابة فلايأخذ منه شيئاً سواء كان السيد معه أو لم يكن فأما المتفاوضان والشريكان شركة عنان فعلى كل واحد منهما أن يزكي نصف مافي أيديهما لان ملك كل واحد منهما في

النصف المشترك كامل وان أخذ العاشر من المضارب شيئاً فكذلك لا يجزئ رب المال من زكاته لان العاشر غاصب فيما أخذ منه بغير حق ومن عليه الزكاة اذا غصب بعض ماله لم يجزه ذلك من الزكاة ولا ضمان على المضارب لانه أمين أخذ منه المال بغير اختياره ولكن لا ربح له حتى يستوفي رب المال ماله لان ما أخذه العاشر تاو فكأنه هلك بعض المال من يد المضارب وان كان المضارب هو الذى دفع ذلك اليه كان ضامنا لرب المال ما دفعه اليه لانه خائن في دفع المال الى غير من أمر بالدفع اليه ﴿قال﴾ ولو أن أحد المتفاوضين أو أحد الشريكين شركة عنان أدى الزكاة عن المال كله بغير اذن الشريك فهو ضامن لنصيب الشريك فيما أدى لان كل واحد منهما نائب عن صاحبه فى التجارة واستنماء المال لا في أداء الزكاة فكان متعديا فيما أدى من نصيب الشريك وذلك لا يجزئ من زكاة الشريك لانعدام نيته وأمره فان كان كل واحد منهما فعل ذلك كان كل واحد منهما ضامناً لصاحبه نصيبه فيتقاوضان ويكون كل واحد منهما متطوعا فيم أدى زيادة على ما عليه حتى لا يرجع واحد منهما على الفقير بشئ وان كان واحد منهما أمر صاحبه بأداء الزكاة عن جميع المال فان أدى أحدهما جاز المؤدى عن زكاتهما وان أديا جميعاً معاً فكل واحد منهما يكون مؤديا زكاة نصيبه ولا رجوع لواحد منهما على صاحبه بشئ سواء أديا من المال المشترك أو أدى كل واحد منهما من خالص ماله فان أدى أحدهما أولا من خالص ملكه لم يرجع على صاحبه بشئ الا أن يكون كل واحد منهما شرط عند الامر أن يرجع عليه بما يؤدى عنه وقد بينا هذا في المأمور اذا لم يكن شريكا فكذلك اذا كان شريكا فى المال وان أدى أحدهما من المال المشترك ثم أدى الآخر من المال المشترك أيضاً فالثانى ضامن لنصيب صاحبه فى قول أبى حنيفة رحمه الله تعالى سواء علم بذلك أو لم يعلم وعندهما لا يكون ضامناً سواء علم بأدائه أو لم يعلم نص عليه فى الزيادات وفى كتاب الزكاة فرق بين أن يعلم بأدائه أو لم يعلم وقد بينا المسئلة هناك ﴿قال﴾ ولو أن رجلين بينهما عبد قيمته ألف درهم فأعتقه أحدهما وهو معسر فاستسعى الآخر العبد فى حصته وأخذها منه بعد حول فلا زكاة عليه في قول أبى حنيفة رحمه الله تعالى لان من أصله أن المستسعى في بعض قيمته مكاتب وما عليه بمنزلة بدل الكتابة ولا زكاة فى بدل الكتابة حتى يحول عليه الحول بعد القبض وأما عندهما المستسعي في بعض قيمته حر عليه دين لان العتق عندهما لا يتجزى فتجب الزكاة فيه قبل القبض

ويلزمه الأداء اذا قبضه بمنزلة دين له على آخر فان كان المعتق موسراً فضمنه الشريك نصف قيمته وقبضه بعد الحول تلزمه الزكاة عندهم جميعاً لانه صار مملكا نصيبه من شريكه باختياره تضمينه فهو بمنزلة ما لو ملك نصيبه بالبيع بالدراهم اذا قبض الثمن بعد الحول تلزمه الزكاة لما مضى ﴿قال﴾ ولو أن رجلا ورث عن أبيه ألف درهم فأخذها بعد سنين فلا زكاة عليه لما مضى في قول أبي حنيفة رحمه الله تعالى الآخر وفي قولهما عليه الزكاة لما مضى ففي هذه الرواية جعل الموروث بمنزلة الدين الضعيف مثل الصداق وبدل الخلع وفي ذلك قولان لأبي حنيفة رحمه الله تعالى فكذلك في هذا وفي كتاب الزكاة جعل الموروث كالدين المتوسط عند أبي حنيفة رحمه الله وهو ثمن مال البذلة والمهنة فقال اذا قبض نصابا كاملا بعد كمال الحول تلزمه الزكاة لما مضي وجه تلك الرواية ان الوارث يخلف المورث في ملكه وذلك الدين كان مال الزكاة في ملك المورث فكذلك في ملك الوارث ووجه هذه الرواية أن الملك في الميراث يثبت للوارث بغير عوض فيكون هذا بمنزلة مايملك ديناً عوضاً عما ليس بمال وهو الصداق فلا يكون نصاب الزكاة حتى يقبض يوضحه ان الميراث صلة شرعية والصداق للمرأة في معنى الصلة أيضاً من وجه قال الله تعالى وآتوا النساء صدقاتهن نحلة أي عطية وما يستحق بطريق الصلة لايتم فيه الملك قبل القبض فلايكون نصاب الزكاة ﴿قال﴾ ولو باع جارية بألف درهم لغير التجارة فأخذها بعد سنين فعليه الزكاة لما مضى عندهم جميعاً وهذا ذكره في كتاب الزكاة وذكر ابن سماعة ان على قول أبي حنيفة رحمه الله تعالى لاتلزمه الزكاة حتى يحول عليه الحول بعد القبض قال الكرخي وهو الصحيح وقد بينا وجه الروايتين في كتاب الزكاة ثم على هذه الرواية مالم يقبض مائتين لاتلزمه الزكاة في قول أبي حنيفة رحمه الله تعالى بخلاف الدين الذي هو عوض عن مال التجارة فانه اذا قبض منه أربعين درهماً تلزمه الزكاة لان أصل ذلك المال كان نصاب الزكاة فعوضه يكون بناء في حكم الزكاة ونصاب البناء يتقدر بأربعين درهماً عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى وهنا أصل هذا المال لم يكن مال الزكاة فكان ثمنه في حكم الزكاة أصلا مبتدأ ونصاب الابتداء يتقدر بمائتين فلا يلزمه أداء الزكاة مالم يقبض مائتين وعندهما اذا قبض شيئاً قليلا أو كثيراً تلزمه الزكاة بقدر ماقبض في الديون كلها وقد بينا هذا في كتاب الزكاة ﴿قال﴾ ولو ان رجلا أوصى لرجل بوصية ألف درهم فمكث سنين ثم بلغه فقبل الوصية ثم أخذها فلا زكاة عليه لما مضى لان

الموصى به لا يدخل في ملك الموصى له قبل قبوله فلا يكون نصاب الزكاة في حقه وعلى قياس قول زفر رحمه الله تعالى ينبغي ان تلزمه الزكاة لما مضى لان عنده الموصي به يدخل في ملك الموصى له قبل قبوله بمنزلة الميراث فان قبلها ثم حال الحول قبل ان يقبضها فلا زكاة عليه في قول أبي حنيفة رحمه الله تعالى وعليه الزكاة لما مضى في قول أبي يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى وهذا لان الموصى به انما يملكه الموصى له بطريق الصلة فلا يتم ملكه فيه الا بالقبض في قول أبي حنيفة رحمه الله تعالى ومن أصحابنا من قال مسئلة الوصية بعد قبول الموصى له نظير مسئلة الميراث وفيها روايتان عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى كما بينا في الميراث والاصح ان في مسئلة الوصية الرواية واحدة انه لا تجب عليه الزكاة في قول أبي حنيفة رحمه الله تعالى الآخر بخلاف الميراث على رواية كتاب الزكاة لان ملك الموصى له بناء على ملك الموصى حتى لا يرد بالعيب ولا يصير مغروراً فيما اشتراه الموصى فاما ملك الوارث ينبني على ملك المورث فلهذا اعتبر هناك ملك المورث وجعله نصاب الزكاة قبل القبض واعتبر هاهنا ملك الموصى له ابتداء فلم يجعله نصاب الزكاة ما لم يتم ملكه بالقبض ﴿قال﴾ ولو أن رجلا له ألف درهم وخاتم فضة في أصبعه فيه درهم فحال الحول على المال غير شهر ثم ضاع المال وبقي الخاتم ثم استفاد ألفاً وتم الحول فعليه ان يزكي المال لان فضة الخاتم كانت مضمومة الى الالف في حكم النصاب فيبقى الحول ببقائها وان ضاع الالف على ما بينا أن بقاء جزء من النصاب يكفي لبقاء الحول فانما استفاد الالف والحول باق فتلزمه الزكاة اذا تم الحول لوجود كمال النصاب في طرفي الحول مع بقاء شئ منه في خلال الحول ولو لم يكن له خاتم والمسئلة بحالها فانه يستقبل الحول على المستفاد منذ ملكه لانه هلك جميع النصاب حين ضاع المال الاول فلم يبق الحول الاول منعقداً لان البقاء يستدعي جزءاً من النصاب فان وجد درهما من الدراهم الاول قبل الحول بيوم ضمه الى ما عنده فيزكي الكل وكذلك ان وجد البقية بعد ما زكى فعليه أن يزكي كلها وان لم يكن له خاتم لان بالضياع لا ينعدم أصل الملك وانما تنعدم يده وتمكنه من التصرف فيه فاذا ارتفع ذلك قبل كمال الحول بأن وجد كله أو بعضه صار الضياع كأن لم يكن فكأنه كان في يده حتى وجد الالف الأخرى وتم الحول فتلزمه الزكاة عن الكل وهو نظير ما لو وجب عليه دين مستغرق في خلال الحول ثم سقط الدين قبل تمام الحول فانه يلزمه أداء الزكاة اذا تم الحول وان كان انما وجد ما ضاع بعد الحول

فلا زكاة عليه فيها حتى يكمل الحول فيه منذ استفاد المال لانه لما تم الحول والمال الاول تاو لم يجب عليه شئ باعتباره وانما انعقد الحول على ماله من حين استفاد وان كانت ضاعت الالف الاولى بعد الحول وبقى الخاتم فعليه الزكاة فى الخاتم بقدر حصته لانه كان مضموما الى ماله ووجبت الزكاة فيه ولما تم الحول ثم هلك بعض ماله بعد وجوب الزكاة وبقى البعض فعليه أن يؤدى من الباقي حصته ﴿قال﴾ فان مر على العاشر بمائتي درهم غير درهم وفي يده خاتم فضة فيه درهم فان العاشر يأخذ منه الزكاة لأن المعتبر كمال النصاب فيما يمر به على العاشر وقد وجد فان الخاتم من نصابه وان لم يكن فى يده خاتم فلا زكاة عليه ولا يأخذ منه العاشر شيئاً وان أخبره بمال آخر له فى بيته لأنه انما يعتبر كمال النصاب فى المال المرور به عليه ولم يوجد وهذا لأن ثبوت حق الأخذ للعاشر باعتبار حاجة صاحب المال الى الحماية وذلك فى المال المرور به عليه دون الذى خلفه فى بيته فاذا كان المرور به عليه نصاباً كاملا يأخذ منه الزكاة والا لم يأخذ منه شيئاً ﴿قال﴾ ولو أن رجلا وهب لرجل ألف درهم فحال عليها الحول ثم رجع فيها الواهب بقضاء أو بغير قضاء فلا زكاة فيها على الواهب لأنها لم تكن فى ملكه ولا على الموهوب له لان مال الزكاة استحق من يده بعد كمال الحول بعينه ويستوي فيه الرجوع بقضاء أو بغير قضاء لأن حق الواهب فى الرجوع مقصور على العين فيستوي فيه القضاء وغير القضاء بمنزلة الاخذ بالشفعة وان لم يحل عليها الحول عند الموهوب له حتى استفاد ألف درهم ثم رجع فيها الواهب بقضاء أو بغير قضاء فلا زكاة عليه فيها لما قلنا ويزكي الموهوب له المال المستفاد اذا تم الحول ﴿قال﴾ فى الكتاب اذا مضى تمام حول منذ ملكها فمن أصحابنا من يقول إن بالرجوع فى الهبة يبطل ملك الموهوب له من الاصل فيقطع حكم ذلك الحول ويعتبر مضى حول على المستفاد من حين ملكه ﴿قال﴾ الشيخ الامام شمس الأئمة رحمه الله تعالى والاصح عندي أنه اذا تم الحول من حين ملك الموهوب فعليه زكاة المستفاد لان الحول كان انعقد من حين ملك الموهوب فحين استفاد ألفاً كانت هذه الالف مضمومة الى أصل النصاب فى حكم الحول ثم لما رجع الواهب فى الموهوب صار كأن ذلك القدر هلك من ماله فيبقى الحول ببقاء المستفاد ويلزمه أداء الزكاة عند تمام الحول عما هو باق وهذا لأن الرجوع فى الهبة ينهي ملك الموهوب له فالملك ثبت له في الهبة الى ان يرجع الواهب فيه ولهذا لو كان الموهوب جارية

فوطئها ثم رجع فيها الواهب فليس على الموهوب له عقرها ولو ولدت ولداً ثم رجع فيها الواهب بقي الولد سالماً للموهوب له فعرفنا ان الرجوع في الهبة في حق الموهوب له بمنزلة الهلاك ﴿قال﴾ رجل له أرض أجرها ثلاث سنين كل سنة بثلثمائة درهم ولم يأخذ الاجرة حتى مضت المدة ثم أخذها جملة واحدة فنقول اذا مضى ثمانية أشهر من وقت العقد انعقد الحول على ماله لان الأجرة لاتملك بنفس العقد وانما تملك بالتعجيل أو باستيفاء المنفعة ولم يوجد التعجيل هنا فانما يملك بحسب مايستوفي من المنفعة شيئاً فشيئاً فاذامضت ثمانية أشهر فقد ملك مائتي درهم ولا ينعقد الحول على ماله الا بعد كمال النصاب فاذا مضى بعد ذلك اثنى عشر شهراً وجب عليه زكاة خمسمائة درهم لانه ملك في هذه المدة من الأجرة ثلثمائه أخرى وذلك مستفاد في خلال الحول فاذا تم الحول وفي ملكه خمسمائة فلهذا يلزمه زكاة خمسمائة ثم اذا مضت سنة بعد ذلك فعليه زكاة ثمانمائة الا مقدار ما وجب عليه من زكاة الخمسمائة لانه قد ملك بمضى الحول الثانى ثلثمائه أخرى فتم الحول الثانى وماله ثمانمائة الا ان ما وجب عليه من زكاة الخمسمائة دين فلا يعتبر ذلك القدر من ماله في الحول الثانى وكذلك الكسور في قول أبي حنيفة رحمه الله تعالى وفي قولهما تعتبر الكسور وهذا على الرواية التي يوجب فيها الزكاة في الاجرة قبل القبض وهو رواية هذا الكتاب والجامع والأمالي وذكر أبو يوسف عن أبي حنيفة رحمهما الله تعالى ان الأجرة بمنزلة الصداق لاتجب فيها الزكاة حتى يحول الحول عليها بعد القبض لان المنفعة ليست بمال ولكن الرواية الأولى أصح لان المنفعة تأخذ حكم المالية بالعقد ولهذا لايثبت الحيوان ديناً في الذمة بمقابلتها ثم على هذه الرواية في وجوب أداء الزكاة عند القبض روايتان عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى في احدى الروايتين مالم يقبض مائتين لايلزمه أداء الزكاة لان المنافع وان أخذت حكم المالية بالعقد فانها لاتكون نصاب الزكاة بحال فكانت الأجرة بمنزلة ثمن مال البذلة والمهنة فلا يلزمه أداء الزكاة مالم يقبض مائتين وفي الرواية الأخرى قال اذا قبض منها أربعين درهما فعليه أداء الزكاة لان المنفعة في حكم التجارة بمنزلة العين فكانت الأجرة بمنزلة دين هو ثمن مال التجارة فاذا قبض منها أربعين درهما يلزمه أداء درهم فان كان أجرها كل سنة بمائتي درهم لم ينعقد الحول مالم يمض كمال السنة لانه انما ملك مائتي درهم عند مضى سنة فاذا مضت سنة أخرى زكى اربعمائة درهم لان بمضي السنة الثانية ملك مائتى

درهم أخرى من الاجر فانما تمت السنة وفي ملكه اربعمائة درهم ثم اذا مضت سنة أخرى فعليه زكاة ستمائة لانه تم الحول وفى ملكه ستمائة الا أنه يطرح ما وجب عليه من الزكاة للسنة الماضية وهو عشرة دراهم والكسور فى قول أبي حنيفة رحمه الله تعالى أيضاً فانما يزكي عنده للسنة الثانية خمسمائة وستين درهما ﴿قال﴾ رجل له على رجل ألف درهم ضمنها رجل بغير أمره فحال الحول على ماله ثم أبرأ منه الاصيل فلا زكاة على الذى كان له المال ولا على الضامن وان كان له ألف درهم أما الدى له أصل المال فقد بينا أنه بعد الابراء لايكون ضامنا للزكاة على رواية هذا الكتاب سواء كان المديون غنياً أو فقيراً وأما على الضامن فلان المال قد وجب دينا فى ذمته بالضمان ولم يكن له حق الرجوع على الاصيل عند الاداء لانه ضمن بغير أمره فكان عليه الدين بقدر ماله في جميع الحول ومال المديون لا يكون نصاب الزكاة فلهذا لا تلزمه الزكاة وان سقط عنه الدين بالابراء بعد كمال الحول والله أعلم

﴿باب زكاة الارضين والغنم والابل﴾

﴿قال﴾ رحمه الله تعالى رجل له أرض عشرية منحها لمسلم فزرعها فالعشر على المستعير لان العشر يجب فى الخارج والخارج سلم للمستعير بغير عوض التزمه فيكون هذا والخارج من ملكه فى حقه سواء . وروي ابن المبارك عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى ان العشر على المعير لانه مؤنة الارض النامية فيجب على مالك الارض كالخراج الا انه فرق مابين العشر والخراج انه يعتبر فى العشر حصول النماء حقيقة وقد وجد ذلك الا ان المعير آثر المستعير على نفسه في تحصيل النماء فيكون مستهلكا محل حق الفقراء بمنزلة مالو زرع الارض لنفسه ثم وهب الخارج من غيره ﴿قال﴾ ولو منحها لرجل كافر فعشرها على رب الارض وهذا يؤيد رواية ابن المبارك والفرق بين الفصلين فى ظاهر الرواية ان هنا منحها من لاعشر عليه لان فى العشر معنى الصدقة والكافر ليس من أهلها فيصير به مستهلكا محل حق الفقراء وفى الأول انما منحها لمسلم وهو من أهل ان يلزمه العشر فلا يصير مستهلكا بل يكون محولا حقهم من نفسه الى غيره ﴿قال﴾ ولو غصبها مسلم فزرعها فان كان الزرع نقصها فالعشر على ربها لان الغاصب ضامن لنقصان الارض وذلك بمنزلة الاجرة يسلم لرب الارض فيلزمه العشر فى قول أبي حنيفة رحمه الله تعالى وفى قولهما العشر فى الخارج بمنزلة مالو أجرها من

مسلم وان لم ينقصها الزرع فلا عشر على ربها لانه لم يكن متمكناً من الانتفاع بها ولا كان مسلطاً للزارع على زراعتها ولكن العشر فى الخارج على الغاصب لان منفعة الارض سلمت له بغير عوض وان غصبها منه كافر فان نقصها الزراعة فالعشر على ربها لانه قد سلم له عوض منفعة الارض فهو بمنزلة مالو أجرها وان لم ينقصها فلا عشر فيها لان من سلمت له المنفعة ليس من أهل ان يلزمه العشر والمالك لم يكن متمكناً من الانتفاع بها وروى جرير بن اسماعيل عن محمد رحمهما الله تعالى ان على الغاصب عشرها لان المنفعة سلمت له على الوجه الذى يسلم ان لو كان مالكا للارض وهذا صحيح على أصل محمد رحمه الله تعالى فان عنده الكافر اذا اشترى أرضاً عشرية من مسلم فعليه عشرها كما كان وان اختلفت الرواية عنه في مصرف العشر المأخوذ من الكافر وقد بينا ذلك فى السير والزكاة ﴿ قال ﴾ ولو أعار المسلم أرضه الخراجية فالخراج عليه سواء كان المستعير مسلماً أو كافراً لان وجوب الخراج باعتبار التمكن من الانتفاع بالارض وقد كان المعير متمكناً من ذلك ثم الخراج مؤنة الارض النامية ومؤنة الملك تجب على المالك الا ان في العشر محل هذه المؤنة الخارج فأمكن ايجابها فيه فان كان المستعير مسلما أوجبنا الخراج فى الخارج ومحل الخراج ذمة المالك فسواء كان المستعير مسلما أو كافراً كان الخراج على المالك في ذمته فان غصبها مسلم أو كافر فعلى الغاصب نقصان الارض والخراج على ربها ويستوى ان قل النقصان أو كثر فى قول أبي حنيفة بمنزلة مالو أخرجها بعوض قليل أو كثير وعلى قول محمد رحمه الله تعالى ان كان النقصان مثل الخراج أو أكثر فالخراج على ربها وان كان النقصان أقل فعلى الغاصب ان يؤدى الخراج وليس عليه ضمان النقصان استحسن ذلك لدفع الضرر عن صاحب الارض وان لم تنقصها الزراعة شيئاً فالخراج على الغاصب دون المالك لان الغاصب هو المتمكن من الانتفاع بها بغير عوض دون المالك ﴿ قال ﴾ ولو ان صاحب الارض الخراجية زرعها ولم تخرج شيئاً أو أصاب الزرع آفة فلا خراج فيها بخلاف ما اذا لم يزرعها لانه اذا عطلها فقد تمكن من الانتفاع بها واذا زرعها فلم تخرج شيئاً أو أصاب الزرع آفة فقد انعدم تمكنه من الانتفاع بها وهو مصاب في هذه الحالة يعان ولا يغرم شيئاً كيلا يؤدى الى استئصاله ومما حمد من سير الأكاسرة أنه اذا أصاب زرع بعض الرعية آفة غرموا له ما أنفق فى الزراعة من بيت مالهم وقالوا التاجر شريك فى الخسران كما هو شريك فى الربح فان لم يعطه

الامام شيئاً فلا أقل من ان لايلزمه الخراج فان لم يزرعها ولكنها غرقت ثم نضب الماء عنها فى وقت لايقدر على زراعتها قبل مضى السنة فلا خراج عليه لانه لم يتمكن من الانتفاع بهاولو نضب الماء عنها فى وقت يقدر على زراعتها قبل مضى السنة فعليه الخراج زرعها أولم يزرعها لانه تمكن من الانتفاع بها ﴿ قال ﴾ ولو ان رجلا اشترى أرضاً عشرية أو خراجية للتجارة فلا زكاة فيها وان حال الحول عليها ولكن فيها العشر أو الخراج لان وجوب العشر أو الخراج باعتبار نماء الارض وكذلك وجوب الزكاة باعتبار معنى النماء وكل واحد من الحقين يجب لله تعالى فلا يجوز الجمع بينهما بسبب أرض واحدة ولما تعذر الجمع بينهما رجحنا ما تقرر فيها وهو العشر أو الخراج فقد صار ذلك وظيفة لازمة لهذه الارض فلا يتغير ذلك بنيته ولان العشر والخراج أسرع وجوبا من الزكاة فانه لايعتبرفيهما كمال النصاب ولا صفة الغنى فى المالك وبه فارق ما لو اشترى دارا للتجارة فانه ليس فى رقبة الدار وظيفة أخرى فتعمل نية التجارة فيها حتى تلزمه الزكاة وروى ابن سماعة عن محمد رحمهما الله تعالى أن الارض اذا كانت عشرية فاشتراها للتجارة فعليه فيها الزكاة لان العشر انما يجب فى الخارج والزكاة انما تجب باعتبار مالية الارض في ذمة المالك فقد اختلف محل الحقين فيجمع بينهما بخلاف الخراج فانه يجب فى ذمة المالك كالزكاة ولكن هذا ضعيف وقد صح من أصل علمائنا أنه لايجمع بين العشر والخراج والعشر يجب فى الخارج والخراج يجب فى ذمة المالك ثم لم يجز الجمع بينهما ﴿ قال ﴾ ولو أن كافراً اشترى أرضاً عشرية فعليه فيها الخراج في قول أبي حنيفة رحمه الله تعالى ولكن هذا بعد ما انقطع حق المسلم عنهامن كل وجه حتى لو استحقها مسلم أو أخذها بالشفعة كانت عشرية على حالها سواء وضع عليها الخراج أو لم يوضع لانه لم ينقطع حق المسلم عنها فلو وجد المشترى بها عيباً لم يستطع أن يرده بعد ماوضع عليها الخراج لان الخراج عيب وهذا عيب حدث فى ملك المشترى فيمنعه من الرد بالعيب ألا ترى أن مسلما لو اشترى أرضاً خراجية بشرط أن خراجها درهم فوجده درهمين كان له أن يردها فان كان زيادة الخراج عيباً فكذلك أصل الخراج فاذا تعذر ردها بالعيب رجع بحصة العيب من الثمن فان لم يكن وضع عليها الخراج حتى وجد بها عيبا فله أن يرد الارض لانها انما بيعت بوضع الخراج عليها وانما ذكر هذا التفصيل هنا ومراده من وضع الخراج عليها مطالبة صاحبها بأداء الخراج ﴿ قال ﴾ ولو

ان تغلبياً اشترى ارضاً من أرض العشر فعليه العشر مضاعفا وهذا قول أبي حنيفة وأبي يوسف رحمهما الله تعالى أما عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى فلأن الصلح وقع بيننا وبينهم على أن يضعف عليهم ما يؤخذ من المسلم والعشر يؤخذ من المسلم فيضعف عليهم وأما عند أبي يوسف رحمه الله تعالى فلأن كافراً آخر لو اشترى أرضاً عشرية كان العشر عليه مضاعفا عنده فالتغلبي أولى وأما عند محمد رحمه الله تعالى عليه عشر واحد لان تضعيف العشر في الاراضي الاصلية لهم وهي التي وقع عليها الصلح فأما فيما سوى ذلك من الارضين التغلبي كغيره من الكفار وما صار وظيفة فى الارض لا يتبدل بتبدل المالك عند محمد رحمه الله تعالى قال ألا ترى أنه لو اشترى أرضاً خراجية كان عليه الخراج على حاله ولو اشترى أرضاً من أرض نجران كان عليه المال على حاله ولكنا نقول انما وقع الصلح بيننا وبينهم على أن يضعف عليهم ما يبذله المسلم والخراج مما لا يبذله المسلم فلا يضعف عليهم وأما العشر مما يبذله المسلم فيضعف عليهم باعتبار الصلح كما لو اشترى سائمة من مسلم يجب عليه الصدقة فيها مضعفة ولو ان رجلا اشترى أرضاً خراجية فان كان العقد فى وقت تمكن فيه من زراعتها قبل مضى السنة فالخراج على المشترى لانه تمكن من الانتفاع بها بعد ما تملكها وان كان لا يقدر على زراعتها حتى تمضي السنة فالخراج على البائع لانه هو المتمكن من الانتفاع بها فى السنة قبل ان يبيعها وقد بينا ان وجوب الخراج باعتبار التمكن من الانتفاع ﴿ قال ﴾ وان باع أرضاً عشرية بما فيها من الزرع فان كان الزرع قد بلغ فالعشر على البائع لان بادراك الزرع وجب عليه العشر فيها ثم باخراجها من ملكه صار مستهلكا محل حق الفقراء فيكون ضامناً للعشر وان لم يبلغ الزرع فالعشر على المشترى فى قول أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله تعالى وفى قول أبي يوسف رحمه الله تعالى عشر الزرع على البائع وفضل ما بينهما على المشترى لان من أصل أبي حنيفة رحمه الله تعالى ان العشر يجب فى القصيل اذا فصله صاحبه واذا لم يفصله حتى انعقد الحب فانما يجب العشر فى الحب دون القصيل وقد انعقد الحب في ملك المشترى فكان العشر عليه وأبو يوسف رحمه الله تعالى يقول هو عند اتحاد المالك كذلك فاما اذا كان الزرع فى ملك انسان وانعقاد الحب فى ملك غيره فلا بد من اعتبار الحالين لان وجوب العشر فى النماء الحاصل وأصل الزرع انما حصل للبائع بغير عوض فاما المشترى انما حصل له ذلك بعوض وهو الثمن فلا يمكن ايجاب العشر فى ذلك القدر على المشترى فاوجبناه على البائع

وماحصل من الفضل بعد الشراء فهو انما يسلم للمشتري بغير عوض فعليه عشر ذلك الفضل فان كان من جملة الخضراوات ولكن ليس له ثمرة باقية يجب فيه العشر عندهما ﴿ قال ﴾ ولو ان أرضاً غصبها رجل فزرعها فالزرع له ويتصدق بالفضل على ما أنفق فيها في قول أبي حنيفة رحمه الله تعالى ولا يتصدق في قول أبي يوسف رحمه الله تعالى بشئ وقد بينا هذا في كتاب الغصب فيما اذا تصرف الغاصب في المغصوب أو تصرف المودع وربح (قال) فان كان أجرها بمال كثير يجب في مثله الزكاة فحال عليها الحول فعليه أن يتصدق بها ولا زكاة عليه لانه قد لزمه التصدق بجميعها قبل حولان الحول فلا يلزمه شئ آخر باعتبار مضي الحول وهذا بخلاف ما تقدم وهو ما اذا نذر أن يتصدق بمائتي درهم عينها فحال عليها الحول تجب فيها الزكاة لأن المال هناك كان ملكا طيباً له وانما التزم التصدق بها بنذره والالتزام بالنذر يكون في الذمة ولهذا كان له أن يتصدق بغيرها ويمسكها فلهذا لزمته الزكاة فيها وأما هنا انما لزمه التصدق في عين هذا المال حيث تمكن منه حتي لايكون له أن يتصدق بغيره ويمسكه فلهذا لا يلزمه شئ آخر فان حال عليه الحول رجع أبو يوسف رحمه الله تعالى عن هذا فقال عليه الزكاة فيها والفضل يتصدق به لأن ملكه فيها كامل فتلزمه الزكاة باعتبار الحول ولكن هذا ضعيف فان وجوب الزكاة في المال بمعنى التطهير. قال الله تعالى تطهرهم وتزكيهم بها وهذا لايحصل بايجاب الزكاة في هذا المال لانه لا يزول الخبث بأداء الزكاة ولكن يلزمه التصدق بالفضل فلا معنى لايجاب الزكاة فيها فقلنا يتصدق بجميعها بعد الحول كما كان يتصدق قبل الحول ﴿ قال ﴾ ولو أن مسلما باع أرضه العشرية بما فيها من زرع لم يدرك من كافر فعلى قول أبي حنيفة رحمه الله تعالى يوضع فيها الخراج لأن الحب انعقد في ملك المشترى فكأنه هو الذى زرعها بعد الشراء فعليه الخراج . وقال أبو يوسف رحمه الله تعالى على البائع عشر الزرع ويوضع الخراج علي الكافر أما قوله على البائع عشر الزرع صحيح على قياس مذهبه فيما اذا باعها من مسلم وأما قوله ويوضع الخراج على الكافر فهو غلط لأن من أصل أبي يوسف رحمه الله تعالى ان الكافر اذا اشتري أرضاً عشرية فعليه فيها عشران ولا يوضع الخراج عليه فهنا أيضاً على قوله يجب في الفضل عشران على المشترى لان المشترى لو كان مسلما كان عليه عشر الفضل فاذا كان كافراً كان عليه في الفضل عشران ﴿قال﴾ وان أجرها مسلم من مسلم فلم يزرعها فلا عشر فيها لان محل العشر الخارج ولم يحصل ولو عطلها

المالك لم يجب عشرها على أحد فكذلك اذا عطلها المستأجر ولكن على المستأجر الأجر ان كان قد قبضها لانه كان متمكنا من الانتفاع بها في المدة وبالتمكن من الانتفاع يتقرر الاجر عليه ﴿قال﴾ ولو ان أرضا من أرض الخراج مات ربها قبل ان يؤخذ منه الخراج لا يؤخذ من ورثته لان الخراج في معنى الصلة فيسقط بالموت قبل الاستيفاء ولا يتحول الى التركة كالزكاة ثم خراج الارض معتبر بخراج الرأس في كل واحد منهما معني الصغار ثم ان خراج الرأس يسقط بموت من عليه قبل الاستيفاء فكذلك خراج الارض ولا يمكن استيفاؤه من الورثة باعتبار ملكهم لانهم لم يتمكنوا من الانتفاع بها في السنة الماضية ﴿قال﴾ ولو مات رب الارض العشرية وفيها زرع فانه يؤخذ منه العشر على حاله وفي رواية ابن المبارك عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى أنه سوى بين العشر والخراج وقال يسقط بموت رب الارض فاما في ظاهر الرواية الزرع كما حصل صار مشتركا بين الفقراء ورب الارض عشره حق الفقراء وتسعة اعشاره حق رب الأرض ولهذا لا يعتبر في ايجاب العشر المالك حتى يجب في أرض المكاتب والعبد والمديون والصبي والمجنون فبموت أحد الشريكين لا يبطل حق الآخر ولكن يبقى ببقاء محله فاما الخراج محله الذمة وبموته خرجت ذمته من ان تكون صالحة لالتزام الحقوق والمال لا يقوم مقام الذمة فيما طريقه طريق الصلة وقد بينا في كتاب الزكاة وجوب الخراج في أرض الصبي والمجنون لانه مؤنة الارض النامية ومال الصبي محتمل للمؤنات بمنزلة النفقات ﴿قال﴾ ولو ان رجلا عجل خراج أرضه ألف درهم فذلك يجزيه لان وجوب الخراج بملك الارض المنتفع بها وذلك موجود والتعجيل بعد تمام السبب جائز لسنة ولسنتين الا ترى انه لو عجل صدقة الفطر لسنتين كان جائزا فكذلك اذا عجل الزكاة عن النصاب لسنتين كان جائزا فاما اذا عجل عشر أرضه قبل ان يزرعها لم يجزه لان العشر وان كان مؤنة الارض النامية فانه لا يجب الا باعتبار حصول الخارج فلا يتم السبب قبل الزراعة وقبل تمام السبب لا يجوز التعجيل كما لو عجل الزكاة عن الابل والغنم قبل ان يجعلها سائمة وبعد ما زرعها جاز تعجيل العشر سواء استحصد أو لم يستحصد لان سبب الوجوب قد تم ولم يبق الى وجوب العشر الا مجرد مضي الزمان فهو كتعجيل الزكاة بعد كمال النصاب قبل الحول .. فان عجل عشر نخله قال هنا يجزيه وهو قول أبي يوسف فاما على قول أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله تعالى ان حصل الطلع جاز التعجيل والا لم يجز لان ملك النخل

تلك الارض على معنى ان العشر لا يجب فيه وانما يجب في الخارج منه فكما لا يجوز تعجيل
العشر باعتبار ملك الارض قبل الزراعة فكذلك لا يجوز تعجيل عشر النخل قبل ان يخرج
الطلع بخلاف ما اذا عجل عشر الزرع قبل ان ينعقد الحب لان القصيل محل لوجوب العشر
فيه بدليل انه لو قصله كما هو يلزمه أداء العشر منه فلهذا جاز التعجيل باعتباره وأما النخل
فليس بمحل للعشر فانه لو قطعه كان حطباً لا شيء فيه فلا يجوز فيه تعجيل العشر باعتباره وأبو
يوسف رحمه الله تعالى يقول لم يبق بينه وبين وجوب العشر الا مجرد مضى الزمان فيجوز
التعجيل كما يجوز التعجيل عن الزرع قبل ان ينعقد الحب وعن النصاب قبل ان يحول الحول
﴿ قال ﴾ ولو كان فى الارض الخراجية أرض نخل أو مشجرة فلا خراج فيها لكن يوضع عليها
قدر ما تطيق ومعنى هذا انه ليس فيها خراج الكرم ولا خراج الرطبة ولا خراج الزرع
لانها ليست بمنزلة هذه الاراضى فى الانتفاع ولكن عمر بن الخطاب رضى الله تعالى عنه
لما وظف من الخراج اعتبر الطاقة حيث قال للذين مسحا الأراضى لعلكما حملتما الاراضي
ما لا تطيق فقالا بل حملناها ما تطيق فعرفنا أن المعتبر هو الطاقة فى المشجرة وأرض النخل
تعتبر الطاقة أيضا وذلك أن ينظر الى غلته فان كانت مثل غلة الرطبة فخراجها مثل خراج
أرض الرطبة وان كانت مثل غلة الكرم فخراجها كذلك ﴿ قال ﴾ فان عجل خراج أرضه
ثم غرقت تلك السنة كلها فانه يرد عليه ما أدى من خراجها لانه لم يكن متمكنا من الانتفاع
فلا يلزمه خراجها ويد الامام فى الخراج المعجل نائبة عن يد صاحب الارض وقد بينا
نظير هذا فى زكاة السائمة اذا عجلها فدفعها الى الساعى ثم هلكت السائمة والمعجل قائم فى
يد الساعى فانه يرد عليه فكذلك فى الخراج ﴿ قال ﴾ فان زرعها فى السنة الثانية فانه يحسب
له ما أدى من خراجها في هذه السنة ان لم يرد عليه لأن يده نائبة فى ذلك المال كيده ولا
فائدة في الرد عليه ثم الاستيفاء منه . فان قيل أليس انكم قلتم فى الزكاة اذا عجلها ولم تجب
عليه الزكاة فى ذلك الحول فان المعجل لا يجزئ عما يلزمه فى حول آخر . قلنا ذلك فيما اذا
دفعها الى الفقير فتتم الصدقة تطوعا عند مضى الحول وهنا لا يتم المؤدي خراجا في الحول
الأول ولكن له حق الاسترداد فيحسب اذا ذلك له من خراجه في الحول الثانى ﴿ قال ﴾
واذا أجر أرضه سنين فغرقت سنة فلم يفسخ القاضى الاجارة فلا أجر عليه حتى ينضب
الماء عنها ولا خراج على ربها فى السنة التي غرقت فيها لان وجوب كل واحد منهما باعتبار

التمكن من الانتفاع وقد انعدم الاأن فرق مابينهما ان الأجر يجب للمدة التي مضت قبل ان تفرق والخراج لايجب لان الأجر عوض يجب شيئاً فشيئاً بحسب مايستوفى من المنفعة فاما الخراج انما يجب جملة واحدة باعتبار التمكن من الانتفاع ولم يوجد ذلك حين غرقت الارض وتكون الاجارة على حالها لان تعذر الانتفاع بالارض مع بقاء بمارض على شرف الزوال فتبقى الاجارة مالم يفسخ القاضي العقد فان فسخ القاضى العقد فى تلك الحالة فانها لا تعود الاجارة مستقبلة لانه قضى بفسخ العقد والسبب الموجب له قائم وهو بمنزلة العبد المستأجر اذا أبق فان لم يفسخ القاضى العقد حتى عاد كانت الاجارة باقية وان فسخ القاضى العقد بينهما لم تعد الاجارة بعد ذلك وان عاد من إباقه ﴿قال﴾ ولو أن صبياً أدى أبوه عشر أرضه أوخراجها أو أدى ذلك وصيه فهما ضامنان وانما أراد ماذا أديا العشر الى الفقراء أو الخراج الى المقاتلة لان حق الاخذ فيهما للسلطان فلا يسقط عن الصبي بادائها الى الفقراء أو المقاتلة فاما اذا أديا الى السلطان فلاضمان عليهما وكيف يضمنا والسلطان يطالبهما بذلك ويجبرهما على الأداء ثم بين مصارف الصدقات والعشر والخراج والخمس والجزية ومايؤخذ من أهل نجران ومن بنى تغلب وقد بينا جميع في كتاب الزكاة ﴿قال﴾ فان اشترى بمال الخراج غنما سائمة للتجارة وحال عليها الحول فعليه فيها الزكاة وهذا بخلاف ماذا اجتمعت الغنم المأخوذة في الزكاة في يد الامام وهي فحال عليها الحول لان هنالك لافائدة فى ايجاب الزكاة فان مصرف الواجب والموجب فيه واحد وهنا فى ايجاب الزكاة فائدة فان مصرف الموجب فيه المقاتلة ومصرف الواجب الفقراء فكان الايجاب مفيداً فلهذا تجب الزكاة ﴿قال﴾ الشيخ الامام الاجل رحمه الله تعالى وفى هذا الفصل نظر فان الزكاة لاتجب الا باعتبار الملك والمالك ولهذا لاتجب في سوائم الوقف ولا فى سوائم المكاتب ويعتبر فى ايجابها صفة الغنى للمالك وذلك لايوجد هنا اذا اشتراها الامام بمال الخراج للمقاتلة فلا تجب فيها الزكاة الا أن يكون مراده أنه اشتراها لنفسه فحينئذ تجب عليه الزكاة باعتبار وجود المالك وصفة الغنى له ﴿قال﴾ وان كان للرجل خمسة وعشرون بعيراً حال عليها الحول ثم استفاد عشرة أبعرة فضمها معها ثم ضاع منها عشر من الابل لا يعلم من أيها هي فعليه ثلاث من الغنم فيها والقياس فى ذلك أن يكون عليه خمسة أسباع بنت مخاض وجه القياس أن الجملة كانت خمسة وثلاثين فحين ضاع منها عشرة يجعل ما ضاع مما فيه الزكاة وم

لا زكاة فيه بالحصة فيكون خمسة أسباع ما ضاع من مال الزكاة وسبعاه مما لا زكاة فيه وخمسة أسباع العشرة سبعة وسبع وقد كان وجب عليه بنت مخاض فى خمسة وعشرين ضاع منها سبعة وسبع وبقى منها سبعة عشر وستة أسباع خمسة وعشرين فان كل سبع من خمسة وعشرين ثلاثة وأربعة أسباع فاذا اجتمعت خمس مرات ثلاثة وأربعة أسباع يكون سبعة عشر وستة أسباع فلهذا كان الواجب فيه خمسة أسباع بنت مخاض ولكنه استحسن فقال الشرع أوجب الغنم عند قلة الابل وان لم يكن بينهما مجانسة لدفع الضرر عن صاحب المال بايجاب الشقص عليه كما يدفع الضرر عنه فى الابتداء فيجعل الهلاك من مال الزكاة كان لم يكن فكأن فى ملكه سبعة عشر بعيراً وستة أسباع فعليه فيها ثلاثة من الغنم ولكن وجه القياس أقوى لان معنى دفع الضرر معتبر فى الابتداء فأما في حالة البقاء لا يعتبر ولكن يبقى من الواجب بقدرمابقى من المال ألا ترى أنه لا يعتبر النصاب في البقاء بخلاف الابتداء وقد كان الواجب عند تمام الحول بنت مخاض فلا معنى للتحويل الى الغنم عند هلاك بعض المال فعرفنا أن وجه القياس أقوى فلهذا فرع على وجه القياس فقال ان عرف خمسة من الابل فعليه فيها خمس بنت مخاض وفي الباقية أربعة أخماس ثاني بنت مخاض أما وجوب خمس بنت مخاض فى الخمسة ظاهر لانه قد وجب بنت المخاض فى خمسة وعشرين فيكون فى خمسة خمسها ثم بقى من مال الزكاة عشرون وما لازكاة فيه عشرة والهالك عشرة فثلث الهالك مما لازكاة فيه وثلثاه مما فيه الزكاة وهو ستة وثلثان فاذا نقصنا ذلك من العشرين بقى ثلثة عشر وثلث وقد كان عليه ثلثا بنت مخاض فى ستة عشر وثلثان لانها ثاني خمسة وعشرين وثلاثة عشر وثلث يكون أربعة أخماسه فان كل خمس يكون ثلاثة وثلث فلهذا قال فى الباقية أربعة أخماس ثاني بنت مخاض ولو كان له خمسة وعشرون بعيراً خلطها بمثلها بعد الحول بيوم ثم ضاع نصفها فعليه فى الباق نصف بنت مخاض لان نصف الهالك من مال الزكاة ونصفه مما لازكاة فيه وان مابقى نصف مال الزكاة فلهذا قال عليه نصف بنت مخاض فى القياس وينبغى على طريقة الاستحسان أن يكون عليه في الباق شاتان لان الهالك يجعل كأن لم يكن والباقى من مال الزكاة اثني عشر ونصف ولكن وجه القياس أقوى كما بينا وما ذكر بعد هذا الى آخر الكتاب من مسائل المعدن وصدقة الفطر فقد بينا جميع ذلك فى كتاب الزكاة والصوم فلا معنى لاعادة ذلك هنا والله سبحانه وتعالى

أعلم بالصوب واليه المرجع والمآب

بسم الله الرحمن الرحيم

كتاب الصوم

﴿ قال ﴾ الشيخ الامام الاجل الزاهد شمس الائمة أبو بكر محمد بن أبي سهل السرخسي رحمه الله تعالى الصوم في اللغة هو الامساك ومنه قول النابغة

خيل صيام وخيل غير صائمة * تحت العجاج وأخرى تملك اللجما

أي واقفة ومنه صام النهار اذا وقفت الشمس ساعة الزوال وفي الشريعة عبارة عن امساك مخصوص وهو الكف عن قضاء الشهوتين شهوة البطن وشهوة الفرج من شخص مخصوص وهو ان يكون مسلما طاهراً من الحيض والنفاس في وقت مخصوص وهو مابعد طلوع الفجر الى وقت غروب الشمس بصفة مخصوصة وهو ان يكون على قصد التقرب فالاسم شرعي فيه معنى اللغة وأصل فرضية الصوم ثبت بقوله تعالى كتب عليكم الصيام الى قوله فمن شهد منكم الشهر فليصمه ففيه بيان السبب الذي جعله الشرع موجباً وهو شهود الشهر وأمر بالأداء نصاً بقوله فليصمه وقال صلى الله عليه وسلم بني الاسلام على خمس وذكر من جملتها الصوم وقدكان وقت الصوم في الابتداء من حين يصلي العشاء أو ينام وهكذا كان في شريعة من قبلنا ثم خفف الله تعالى الأمر على هذه الأمة وجعل أول الوقت من حين يطلع الفجر بقوله تعالى وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الآية قال أبو عبيد الخيط الابيض الصبح الصادق والخيط اللاون وفي حديث عدي ابن حاتم عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال الخيط الأبيض والاسود بياض النهار وسواد الليل وسبب هذا التخفيف ما ابتلى به عمر بن الخطاب رضي الله عنه وما ابتلى صرمة بن أنس حين رآه النبي صلى الله عليه وسلم مجهوداً فقال مالك أصبحت طلحاً أو قال طليحاً الحديث ومعني التخفيف ان المعتاد في الناس أكلتان الغداء والعشاء فكان التقرب بالصوم في الابتداء بترك الغداء والاكتفاء بأكلة واحدة وهي العشاء ثم ان الله تعالى أبقى لهذه الأمة الأكلتين جميعاً وجعل معنى التقرب في تقديم الغداء عن وقته كما أشار اليه رسول الله صلى الله عليه وسلم في السحور انه الغداء المبارك والتقرب بالصوم من حيث مجاهدة النفس والمجاهدة في هذا من وجهين أحدهما بمنع النفس من

الطعام وقت الاشتهاء والثانى بالقيام وقت حبها المنام ومن المجاهدة حفظ اللسان وتعظيم ماعظم الله تعالى كما بدأ به الكتاب وذكر عن مجاهد رحمه الله تعالى انه كان يكره ان يقول الرجل جاء رمضان وذهب رمضان ولكن ليقل جاء شهر رمضان وذهب شهر رمضان قال لا أدرى لعل رمضان اسم من أسماء الله تعالى فكأنه ذهب فى هذا الى مارواه أبو هريرة رضى الله عنه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لاتقولوا جاء رمضان وذهب رمضان فان رمضان اسم من أسماء الله تعالى وفى رواية ولكن عظموه كما عظمه الله تعالى واختار بعض مشايخنا قول مجاهد فى هذا فقال والصحيح من المذهب انه يكره ذلك لان محمدا رحمه الله تعالى لم يبين مذهب نفسه ولا روى خبرا بخلاف قول مجاهد وقالوا فى بيان المعنى انه مشتق من الارماض وهو الاحراق والمحرق للذنوب المذهب لها هو الله تعالى والذى عليه عامة مشايخنا انه لا بأس بذلك قال رسول الله صلى الله عليه وسلم عمرة فى رمضان تعدل حجة وقال من صام رمضان وقامه ايماناً واحتساباً غفر له ماتقدم من ذنبه وما تأخر وقال ان لله تعالى تسعة وتسعين اسماً من أحصاها دخل الجنة وليس فيها ذكر رمضان واثبات الاسم لايكون بالاحاد وانما يكون بالمتواتر والمشاهير ولو كان من أسماء الله تعالى فهو اسم مشترك كالحكيم والعالم ولا بأس بان يقال جاء الحكيم والعالم والمراد به غير الله تعالى ﴿ قال ﴾ رجل تسحر وقد طلع الفجر وهو لا يعلم به فى شهر رمضان ومراده الفجر الثانى فبطلوع الفجر الأول الذى تسميه العرب ذنب السرحان لا يدخل وقت الصوم قال صلى الله عليه وسلم لايغرنكم أذان بلال ولا الفجر المستطيل وكلوا واشربوا حتى يطلع الفجر المستطير المنتشر واذا تبين أن تسحره كان بعد طلوع الفجر الثانى فسد صومه الاعلى قول ابن أبى ليلى فانه يقيسه على الناسى بناء على أصله أن المخصوص من القياس بالنص يقاس عليه غيره وعندنا المخصوص من القياس بالنص لا يقاس عليه فان قياس الاصل يعارضه ولا يلحق به الا ما كان فى معناه من كل وجه وهذا ليس فى معنى الناسى لان الاحتراز عن هذا الغلط ممكن فى الجملة بخلاف النسيان ثم فساد صومه لفوات ركن الصوم وهو الامساك وعليه الامساك فى بقية يومه قضاء لحق الوقت فان الامساك فى نهار رمضان عند فوات الصوم مشروع قال صلى الله عليه وسلم الا من أكل فلا يأكل بقية يومه وعليه قضاء هذا اليوم لان فوات الاداء بعد تقرر السبب الموجب له فيضمنه بالمثل بما هو مشروع له ولا كفارة عليه

لانه معذور وكفارة الفطر عقوبة لا تجب الا على الجانى قال صلى الله عليه وسلم من أفطر
فى نهار رمضان متعمداً فعليه ما على المظاهر والذى أفطر وهو يرى أن الشمس قد غابت
ثم تبين أنها لم تغب فعليه مثل هذا وفيه حديث عمر رضي الله عنه حين أفطر مع الصحابة
يوما فلما صعد المؤذن المأذنة قال الشمس يا أمير المؤمنين قال بعثناك داعياً ولم نبعثك راعياً
ماتجانفنا الاثم وقضاء يوم علينا يسير ﴿ قال ﴾ رجل أصبح فى شهر رمضان جنبا فصومه تام الا على
قول بعض أصحاب الحديث يعتمدون فيه حديث أبى هريرة رضي الله عنه من أصبح جنباً
فلا صوم له محمد صلى الله تعالى عليه وسلم ورب الكعبة قاله ﴿ ولنا ﴾ قوله تعالى فالآن
باشروهن الى قوله حتى يتبين لكم الخيط الابيض واذا كانت المباشرة فى آخر جزء من أجزاء
الليل مباحة فالاغتسال يكون بعد طلوع الفجر ضرورة وقد أمر الله تعالى باتمام الصوم
وفى حديث عائشة رضي الله تعالى عنها أن رجلا سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال
انى أصبحت جنبا وأنا أريد الصوم فقال صلى الله عليه وسلم وأنا ربما أصبح جنباً وأنا أريد
الصوم فقال لست كأحدنا فغضب رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال انى لارجو أن
أكون أعلمكم بما يتقى . ولما بلغ عائشة حديث أبى هريرة قالت رحم الله أبا هريرة كان
رسول الله صلى الله عليه وسلم يصبح جنباً من غير احتلام ثم يتم صومه وذلك فى رمضان
فذكر قولها لأبى هريرة رضى الله تعالى عنه فقال هى أعلم حدثنى به الفضل بن عباس
رضى الله تعالى عنه وكان يومئذ ميتاً ثم تأويل الحديث من أصبح بصفة توجب الجنابة
وهو أن يكون مخالطاً أهله وان احتلم نهارا لم يفطر لقوله صلى الله عليه وسلم ثلاث
لايفطرن الصائم القىء والحجامة والاحتلام ﴿ قال ﴾ وان ذرعه القىء لم يفطر لما روينا
ولقول ابن عباس رضى الله تعالى عنه الصوم مما دخل وان تقيأ متعمداً فعليه القضاء لحديث
على رضى الله تعالى عنه موقوفا عليه ومرفوعاً الى رسول الله صلى الله عليه وسلم قال
من قاء فلاقضاء عليه ومن استقاء فعليه القضاء ولان فعله يفوت ركن الصوم وهوالامساك
فى تكلفه لابد أن يعود شئ الى جوفه ولا كفارة عليه الا على قول مالك رحمه الله تعالى
فانه يقول كل مفطر غير معذور فعليه الكفارة ولم يفصل فى ظاهر الرواية بين ملئ الفم
وما دونه وفى رواية الحسن عن أبى حنيفة رحمه الله تعالى فرق بينهما وهو الصحيح فان مادون
ملئ الفم تبع لريقه فكان قياس مالوتجشا وملئ الفم لا يكون تبعا لريقه ألا ترى أنه ناقض

لطهارته فان عاد الى جوفه أو أعاده فقد روى الحسن عن أبي حنيفة رحمهما الله تعالى اذا ذرعه القيء فرده وهو يستطيع أن يرمى به فعليه القضاء وروي ابن مالك عن أبي يوسف عن أبي حنيفة رحمهم الله تعالى أنه اذا ذرعه القيء فكان ملء فيه أو أكثر فعاد الى جوفه فسد صومه تعمد ذلك أو لم يتعمد والمشهور ان فيه خلافا بين أبي يوسف ومحمد رحمهما الله فمحمد اعتبر الصنع فى طرف الاخراج أو الادخال لانه يفوت به الامساك وأبو يوسف يعتبر انتقاض الطهارة ليستدل به على انه ليس بتبع لريقه حتى اذا ذرعه القيء دون ملء الفم وعاد بنفسه لم يفسد صومه بالاتفاق وان أعاده فسد صومه عند محمد ولم يفسد عند أبي يوسف رحمه الله تعالى وان كان ملء الفم فعاد بنفسه فسد صومه عند أبي يوسف ولم يفسد عند محمد وان أعاده فسد صومه بالاتفاق وان تقيأ أقل من ملء فيه فان عاد بنفسه يفسد صومه عند محمد ولم يفسد صومه عند أبي يوسف رحمه الله تعالى وان أعاده ففيه روايتان عن أبي يوسف فى احداهما لا يفسد صومه لانه ليس بناقض لطهارته وفى الاخرى يفسد صومه لكثرة صنعه فى الادخال والاخراج جميعاً فكان قياس ملء الفم ﴿ قال ﴾ وان احتجم الصائم لم يضره الا على قول أصحاب الحديث يستدلون فيه بما روى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم مر بمعقل بن يسار وهو يحتجم فى رمضان فقال افطر الحاجم والمحجوم ﴿ولنا﴾ حديث أنس بن مالك رضى الله تعالى عنه قال مر بنا أبو طيبة فى بعض أيام رمضان فقلنا من أين جئت فقال حجمت رسول الله صلى الله عليه وسلم وعنه أن النبي صلى الله عليه وسلم لما قال أفطر الحاجم والمحجوم شكى الناس اليه الدم فرخص للصائم أن يحتجم وفى حديث بن عباس رضى الله تعالى عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم احتجم وهو صائم محرم بالقاحة وتأويل الحديث الذى روى أن النبي صلى الله عليه وسلم مر بهما وهما يغتابان آخر فقال صلى الله عليه وسلم أفطر الحاجم والمحجوم أى أذهب ثواب صومهما الغيبة وقيل الصحيح انه غشى على المحجوم فصب الحاجم الماء فى حلقه فقال صلى الله عليه وسلم أفطر الحاجم والمحجوم أى فطره بما صنع به فوقع عند الراوى أنه قال أفطر الحاجم والمحجوم ثم خروج الدم من البدن لا يفوت ركن الصوم ولا يحصل به اقتضاء الشهوة وبقاء العبادة ببقاء ركنها ﴿قال﴾ واذا طهرت الحائض فى بعض نهار رمضان لم يجزها صومها فى ذلك اليوم لانعدام الأهلية للاداء في أوله وعليها الامساك عندنا خلافا للشافعى رحمه الله تعالى عنه فالاصل عنده ان

من كان مباحاً له الافطار في أول اليوم ظاهراً وباطناً لا يلزمه الامساك فيه في بقية اليوم لأن وجوب الامساك في يوم واحد لا يتجزى كوجوب الصوم وعلى هذا الصبي اذا بلغ والكافر اذا أسلم والمريض اذا برئ والمسافر اذا قدم مصره والمجنون اذا أفاق في بعض النهار لا يلزمهم الامساك عنده بخلاف يوم الشك اذا تبين أنه من رمضان والمتسحر بعد طلوع الفجر وهو لا يعلم به لان الا كل كان مباحا له باطناً والاصل عندنا أن من صار في بعض النهار على صفة لو كان عليها في أول النهار يلزمه الصوم فعليه الامساك في بقية النهار لان الامساك مشروع خلفاً عن الصوم عند فواته لقضاء حق الوقت ولانه لو أكل ولا عذر به اتهمه الناس والتحرز عن مواضع التهمة واجب قال صلى الله عليه وسلم من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يقفن مواقف التهم . وقال علي رضي الله تعالى عنه إياك وما يقع عند الناس انكاره وفي رواية ما يسبق الى القلوب انكاره وان كان عندك اعتذاره فليس كل سامع نكراً يطيق أن يوسعه عـذراً وان أكلت لم يلزمها شئ لان الامساك لحق الوقت وقد فات على وجه لا يمكن تداركه وعليها قضاء هذا اليوم مع سائر أيام الحيض لما روى أن امرأة قالت لعائشة رضي الله عنها ما بال احدانا تقضي صيام أيام الحيض ولا تقضي الصلاة فقالت احرورية أنت كنا على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم نقضي صيام أيام الحيض ولا نقضي الصلاة ولان الحرج عذر مسقط للقضاء كما أنه مسقط للأداء وفي قضاء خمسين صلاة في كل عشرين يوما حرج بين وليس في قضاء صوم عشرة أيام في احدى عشر شهراً كبير حرج ﴿ قال ﴾ ويقبل الصائم ويباشر اذا كان يأمن على نفسه ما سوي ذلك لحديث عائشة رضي الله عنها أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يقبل وهو صائم وفي رواية كان يصيب من وجهها وهو صائم قالت وكان أملككم لأربه أو لاربه فالادب العضو والارب الحاجة وجاء عمر رضي الله عنه الي رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال أذنبت ذنباً فاستغفر لي قال وما ذلك قال هششت الى امرأتي وأنا صائم فقبلتها فقال أرأيت لو تمضمضت بماء ثم مججته أكان يضرك فقال لا قال فقم أذن وفيه اشارة الى معنى بقاء ركن الصوم وانعدام اقتضاء الشهوة بنفس التقبيل فان كان لا يأمن على نفسه فالتحرز أولى لما روى أن شابا سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن القبلة للصائم فمنعه وسأل شيخ عن ذلك فأذن له فيه فنظر القوم بعضهم الى بعض فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم قد علمت لم نظر بعضكم

الى بعض إن الشيخ يملك نفسه وهكذا روى عن ابن عباس رضى الله عنه وفي حديثه أن الشاب قال له ان ديني ودينه واحد قال نعم ولكن الشيخ يملك نفسه وهو اشارة الى معنى تعريض الصوم للفساد والتجاوز عن القبلة الى غيرها . وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان لكل ملك حمى وان حمى الله محارمه فمن رتع حول الحمى يوشك أن يقع فيه وعلى هذا روى الحسن عن أبي حنيفة رحمهما الله تعالى أنه كره المباشرة الفاحشة للصائم وكذلك بأن يعانقها وهما متجردان ويمس ظاهر فرجه ظاهر فرجها ﴿قال﴾ وان اشتبه شهر رمضان على الاسير تحرى وصام شهراً بالتحري لانه مأمور بصوم رمضان وطريق الوصول اليه التحرى عند انقطاع سائر الادلة كأمر القبلة فان تبين أنه أصاب شهر رمضان أجزأه لانه أدرك ما هو المقصود بالتحرى وان تبين أنه صام شهراً قبله لم يجزه لانه أدى العبادة قبل وجود سبب وجوبها فلم تجزه كمن صلى قبل الوقت وذكر الشافعي رحمه الله تعالى فى كتاب الأم أنه ان علم به قبل مضي شهر رمضان فعليه أن يصوم وان علم به بعد مضي شهر رمضان جاز صومه وان تبين أنه صام شهراً بعده جاز بشرطين اكمال العدة وتبيت النية لشهر رمضان لانه قاض لما وجب عليه بشهود الشهر وفي القضاء يعتبر هذان الشرطان . فان قيل كيف يجوز ولم ينو القضاء . قلنا لانه نوى ما هو واجب عليه من الصوم فى هذه السنة وهذا ونية القضاء سواء فان تبين أنه صام شوال فعليه قضاء يوم الفطر لان الصوم فيه لا يجزء عن القضاء وان تبين أنه صام ذي الحجة فعليه قضاء يوم النحر وأيام التشريق وان تبين أنه صام شهراً آخر فليس عليه قضاء شئ الا أن يكون رمضان كاملا وذلك الشهر ناقصا فحينئذ يقضى يوما لا كمال العدة ﴿قال﴾ وان صام شهر رمضان تطوعا وهو يعلم به أو لا يعلم فصومه عن شهر رمضان والكلام فى هذه المسئلة على فصول أحدها ان أصل النية شرط لأداء صوم رمضان الا على قول زفر رحمه الله تعالى وحجته ان المشروع فى زمان رمضان صوم واحد لان الزمان معيار للصوم ولا يتصور فى يوم واحد الا صوم واحد ومن ضرورة استحقاق الفرض فيه انتفاء غيره فما يتصور منه من الامساك فى هذا اليوم مستحق عليه لصوم الفرض فعلى أى وجه أتى به يقع من الوجه المستحق وهو نظير من وهب النصاب الذى وجبت فيه الزكاة من فقير جاز عن الزكاة وان لم ينو (ولنا) حرفان أحدهما ان المستحق عليه فعل هو عبادة والعبادة لا تكون الا بالاخلاص والعزيمة قال صلى الله عليه وسلم الاعمال

بالنيات ولكل امرئ مانوى والثاني ان مع استحقاق الصوم عليه في هذا اليوم بقيت منافعه مملوكة له فان معنى العبادة لايحصل الا بفعل يباشره عن اختيار ويصرف اليه ماهو مملوك له وصرف منافعه المملوكة الى ما هو مستحق عليه على وجه يكون مختاراً فيه لا يكون الا عن قصد وعزيمة وفي مسئلة هبة النصاب معنى القصد والعزيمة حصل باختيار المحل ومعنى العزيمة حصل لحاجة المحل الا ترى ان من وهب لفقير شيئاً لا يملك الرجوع فيه لحصول المقصود وهو الثواب وكان أبو الحسن الكرخي رحمه الله ينكر هذا المذهب لزفر رحمه الله تعالى ويقول المذهب عنده ان صوم جميع الشهر يتأدى بنية واحدة كما هو قول مالك رحمه الله تعالى وحجتهما ان صوم الشهر في معنى عبادة واحدة فان سببها واحد وهو شهود جزء من الشهر والشروع فيها في وقت واحد والخروج منها كذلك فكان بمنزلة ركعات صلاة واحدة (ولنا) أن صوم كل يوم عبادة على حدة الا ترى ان فساد البعض لايمنع صحة مابقى وانه يتخلل بين الايام زمان لايقبل الصوم وهو الليل وان انعدمت الأهلية في بعض الأيام لايمنع تقرر الأهلية فيما بقى فكانت بمنزلة صلوات مختلفة فيستدعى كل واحد منهما نية على حدة ثم ان أطلق نية الصوم أو نوى النفل فهو صائم عن الفرض عندنا . وقال الشافعي رحمه الله تعالى ان كان يعلم أن اليوم من رمضان فنوى النفل لم يكن صائماً وان كان لايعلم جازصومه عن النفل لان الخطاب بأداء الفرض لايتوجه عليه الا بعد العلم به . وقال ابن أبي ليلى ان كان يعلم ان اليوم من رمضان جاز صومه عن الفرض وان كان لايعلم لم يكن صائماً لأن قصده عند عدم العلم كان الى أداء النفل غير مشروع فى هذا اليوم فهو كنية أداء الصوم في الليل وانه لغو لكونه غير مشروع فيه . والشافعي رحمه الله تعالى يقول ان صفة الفريضة قربة كأصل الصوم فكما لا يتأدى أصل الصوم الا بالنية فكذلك الصفة وبانعدام الصفة ينعدم الصوم ضرورة وعلى هذا اذا أطلق النية لايجوز والوجه الآخر ان بنية النفل صار معرضاً عن الفرض لما بينهما من المغايرة فصار كاعراضه بترك النية ولا يجوز أن يصير ناويا للصوم المشروع في هذا الوقت بنية النفل لانه لو اعتقد في المشروع في هذا الوقت انه نفل يكفر وعلى هذا لوأطلق النية يجوز لأنه ماصار معرضاً بهذه النية ﴿ولنا﴾ حديث على وعائشة رضى الله تعالى عنهما أنهما كان يصومان يوم الشك وكانا يقولان لأن نصوم يوما من شعبان أحب الينا من أن نفطر يوما من رمضان وانما كانا يصومان بنية النفل

لاجماعنا على أنه لايباح صوم يوم الشك بنية الفرض فلولا أن عند الشافعي يجوز صومه
الفرض لم يكن لهذا التحرز منهما معنى ثم هذا صوم عين فيتأدى بمطلق النية كالنفل ومعنى
أنه هو المشروع فيه وغيره ليس بمشروع أصلا والمتعين فى زمان كالمتعين فى مكان فيه اوله
اسم الجنس كما يتناوله اسم النوع ومعنى القربة فى أصل الصوم يتحقق لبقاء الاختيار للعبد فيه
ولايتحقق في الصفة اذ لااختيار له فيها فلا يتصور منه ابدال هـذا الوصف بوصف آخر
فى هذا الزمان فيسقط اعتبار نية الصفة ونية النفل لغو بالاتفاق لان النفل غير مشروع
في هـذا الوقت والاعراض عن الفرض يكون بنية النفـل فاذا لغت نية النفل لم يتحقق
الاعراض وهو نظير الحج على قوله وبه يبطل قوله أنه لواعتقد أنه نفل يكفر وعلى هـذا
قول أبي يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى في المسافر اذا نوى واجبا آخر فى رمضان وقع عن
فرض رمضان لان وجوب الاداء ثابت فى حق المسافر حتي لوأدى جاز وانما يفارق المقيم
فى الترخص بالفطر فاذا لم يترخص كان هو والمقيم سواء وأبو حنيفة رحمه الله تعالى يقول
يقع صومه عما نوى لانه ماترك الترخص حين قصـد صرف منافعـه الى ماهو الاهم وهو
ماتقرر دينا في ذمته وهذه الرخصة لدفع الحرج والمشقة عنـه فكان من مصالح بدنه وفى
هذه النية اعتبار المصلحة ان يصوم أو يفطر فصح منه ولان رمضان فى حق المسافر كشعبان
في حق المقيم على معنى أنه مخير بين ان يصوم أو يفطر فان نوى المسافر النفل ففيه روايتان
عن أبي حنيفة في رواية ابن سماعة عنه يقع عن فرض رمضان لانه ترك الترخص وفي رواية
الحسن يقع عن النفل لان رمضان فى حقـه كشعبان فى حق غـيره فاما المريض اذا نوى
واجبا آخر فالصحيح ان صومه يقع عن رمضان لان اباحـة الفطر له عنـد العجز عن اداء
الصوم فاما عند القـدرة هو والصحيح سواء بخلاف المسافر وذكر أبو الحسن الكرخي
ان الجواب في المريض والمسافر سواء على قول أبي حنيفـة وهو سـهو أو مؤول ومراده
مريض يطيق الصوم ويخاف منـه زيادة المرض واما الكلام فى وقت النية فلا خـلاف
فى ان أوله من وقت غروب الشمس لان الاصـل في العبادات اقتران النية بحال الشروع
في الصوم الا أن وقت الشروع فى الصوم وقت مشتبه لايعرفه الامن يعرف النجوم وساعات
الليـل وهو مع ذلك وقت نوم وغفـلة والمتهجد بالليـل يستحب له أن ينام سحراً فلدفع
الحرج جوز له بنيـة متقدمة على حالة الشروع وان كان غافلا عنه عند الشروع بأن تجعل

تلك النية كالنائمة حكماً وأما النية بعد طلوع الفجر لصوم رمضان تجوز في قول علمائنا رحمهم الله تعالى وعلى قول الشافعي رحمه الله تعالى لا تجوز وفي الكتاب لفظان أحدهما اذا نوى قبل الزوال والثاني اذ نوى قبل انتصاف النهار وهو الاصح فالشرط عندنا وجود النية في أكثر وقت الأداء ليقام مقام الكل واذا نوى قبل الزوال لم يوجد هذا المعنى لان ساعة الزوال نصف النهار من طلوع الشمس ووقت أداء الصوم من طلوع الفجر فالشافعي رحمه الله تعالى استدل بقوله صلى الله عليه وسلم لا صيام لمن لم يعزم الصيام من الليل والعزم عقد القلب على الشيء فاذا لم يعتقد قلبه على الصوم من الليل لا يجزئه والمعنى فيه أن القصد والعزيمة عند أول جزء من العبادة شرط ليكون قربة كالصلاة وسائر العبادات فاذا انعدم ذلك لم يكن ذلك الجزء قربة وما بقي لا يكفي لفريضة لان المستحق عليه صوم يوم كامل بخلاف النفل فانه غير مقدر شرعاً فيمكن أن يجعل صائماً من حين نوى مع أن مبنى النفل على المسامحة والفرض على الضيق ألا ترى أن صلاة النفل تجوز قاعداً مع القدرة على القيام وراكباً مع القدرة على النزول بخلاف الفرض ﴿ولنا﴾ حديث عكرمة عن ابن عباس رضي عنهما أن الناس أصبحوا يوم الشك على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فقدم اعرابي وشهد برؤية الهلال فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم أتشهد أن لا إله الا الله وأني رسول الله فقال نعم فقال صلى الله عليه وسلم الله أكبر يكفي المسلمين أحدهم فصام وأمر الناس بالصيام وأمر منادياً فنادى ألا من كان أكل فلا يأكلن بقية يومه ومن لم يأكل فليصم وتأويل حديثه أن المراد هو النهي عن تقديم النية على الليل ثم هو عام دخله الخصوص بالاتفاق وهو صوم النفل فنحمله على سائر الصيامات بالقياس وهو ان هذا يوم صوم فالامساك في أول النهار يتوقف على أن يصير صوماً بالنية قبل الزوال كالنفل وهذا لأن الصوم ركن واحد وهو الامساك من أول النهار الى آخره فاذا اقترنت النية بأكثره ترجح جانب الوجود على جانب العدم فيجعل كاقتران النية بجميعه ثم اقتران النية بحالة الشروع ليس بشرط في باب الصوم بدليل جواز التقديم فصارت حالة الشروع هنا كحالة البقاء في سائر العبادات واذا جاز نيته متقدمة دفعاً للحرج جاز نيته متأخرة عن حالة الشروع بطريق الاولى لأنه ان لم تقترن بالشروع هنا فقد اقترنت بالأداء ومنى الحرج في جنس الصائمين لا يندفع بجواز التقديم في الصائمين صبي بلغ نصف الليل وحائض

تطهر فى آخر الليل فلا يتبه الا بعد طلوع الفجر وفى أيامه يوم الشك فلا يمكنه أن ينوى الفرض ليلا اذلم يتبين أنه من رمضان وان نوى الصوم بعد الزوال لم يجزه لانعدام الشرط فى أكثر وقت الأداء فيترجح به جانب العدم ثم التقرب بـ بب الصوم وقع فى ترك الغداء كما بينا ووقت الغداء قبل الزوال لا بعده فاذا نوى قبل الزوال كان تاركا للغداء على قصد التقرب واذا نوى بعد الزوال لم يكن تركه الغداء على قصد التقرب فلا يكون صوما وكذلك المسافر اذا نوى قبل الزوال وقد قدم مصره أو لم يقدم ولم يكن أكل شيئاً جاز صومه عن الفرض عندنا خلافا لزفر رحمه الله تعالى هو يقول امساك المسافر في أول النهار لم يكن مستحقاً لصوم الفرض فلم يتوقف على وجود النية ولم يستند اليه في حقه الى أول النهار بخلاف المقيم ﴿ ولنا ﴾ ان المعنى الذى لاجله جوز في حق المقيم اقامة النية فى أكثر وقت الاداء مقامها فى جميع الوقت وجد فى حق المسافر فالمسافر فى هذا الوقت أسوة المقيم انما يفارقه في الترخص بالفطر ولم يترخص به ولان العبادة فى وقتها مع ضرب نقصان أولى من تفويتها عن وقتها والمسافر والمقيم فى هذا سواء وبهذا فارق صوم القضاء فانه دين فى ذمته والايام في حقه سواء فلا يفوته شئ اذا لم نجوزه مع النقصان فلهذا اعتبرنا صفة الكمال منه ﴿ قال ﴾ رجل أصبح صائماً فى رمضان قبل ان تبين انه من رمضان ثم تبين انه منه فصومه جائز وقد أساء حين تقدم الناس ومراده في هذا يوم الشك ومعنى الشك ان يستوى طرف العلم وطرف الجهل بالشئ وانما يقع الشك من وجهين اما ان غم هلال شعبان فوقع الشك انه اليوم الثلاثون منه أو الحادى والثلاثون أو غم هلال رمضان فوقع الشك فى اليوم الثلاثين انه من شعبان أو من رمضان ولا خلاف انه يكره الصوم فيه بنية الفرض لقوله صلى الله عليه وسلم لا تقدموا رمضان بصوم يوم ولا يومين ولانه حين نوى الفرض فقد اعتقد الفريضة فيما ليس بفرض وذلك كاعتقاد النفلية فيما هو فرض ولكن مع هذا اذا تبين ان اليوم من رمضان فصومه تام لان النهى ليس لعين الصوم فلا يؤثر فيه فاما اذا صام فيه بنية النفل فلا بأس به عندنا وهو الافضل وقال الشافعى رحمه الله تعالى ان وافق ذلك يوما كان يصومه أو صام قبله أياما فلا بأس به والا فهو مكروه لقوله صلى الله عليه وسلم من صام يوم الشك فقد عصى أبا القاسم ولما روى ان النبى صلى الله عليه وسلم نهى عن صوم ستة أيام يوم الفطر ويوم النحر وأيام التشريق ويوم الشك ولنا حديث علي وعائشة رضى الله عنهما انهما كانا

يصومان يوم الشك كما روينا ولان هذا اليوم من شعبان لان اليقين لا يزال بالشك والصوم من شعبان تطوعاً مندوب اليه كما فى سائر أيامه جاء فى الحديث انه صلى الله عليه وسلم ما كان يصوم فى شهر أكثر منه فى شعبان فانه كان يصومه كله وتأويل النهي ان ينوى الفرض فيه وبه نقول ﴿ قال ﴾ الا ان يكون أبصر الهلال وحده ورد الامام شهادته وانما ترد شهادته اذا كانت السماء مصحية وهو من أهل المصر فاما اذا كانت السماء مغيمة أو جاء من خارج المصر أو كان من موضع نشز فانه تقبل شهادته عندنا خلافا للشافعي رحمه الله تعالى فى أحد قوليه قال لان تهمة الكذب اذا كان بالسماء غيم أظهر فان الغيم مانع من الرؤية فاذا لم تقبل شهادته عند عدم المانع فعند قيامه أولى ﴿ ولنا ﴾ حديث عكرمة على ماروينا ثم هو مخبر بأمر دينى وهو وجوب اداء الصوم على الناس فوجب قبول خبره اذا لم يكذبه الظاهر كمن روى حديثاً وهذا الظاهر لايكذبه فلعله تقشع الغيم عن موضع القمر فاتفقت له الرؤية دون غيره بخلاف ما اذا كانت السماء مصحية لان الظاهر يكذبه فانه مساو للناس فى الموقف والمنظر وحدة البصر وموضع القمر فاذا رد الامام شهادته فعليه ان يصوم ولا يفطر الا على قول الحسن بن حي يعتمد ظاهر قوله تعالى أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الامر منكم وقوله صلى الله عليه وسلم صومكم يوم تصومون وهذا ليس بيوم الصوم فى حق الجماعة فكذلك فى حق الواحد ﴿ ولنا ﴾ قوله صلى الله عليه وسلم صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته فان غم عليكم فاكملوا شعبان ثلاثين يوما ولان وجوب الصوم برؤية الهلال أمر بينه وبين ربه فلا يؤثر فيه الحكم وقد كان لزمه الصوم قبل أن ترد شهادته فكذلك بعده فان أفطر بالجماع لم تلزمه الكفارة عندنا خلافا للشافعي رحمه الله تعالى هو يقول إنه متيقن ان اليوم من رمضان اذ لا طريق للتيقن أقوى من الرؤية وتيقنه لا يتغير بشك غيره ألا ترى أنه يلزمه الصوم فيه عن الفرض ويوم الشك ينهي فيه عن مثله وكما ان وجوب الصوم بينه وبين ربه فكذلك وجوب الكفارة عند الفطر ﴿ ولنا ﴾ أنه مفطر بالشبهة لان الامام حين رد شهادته فقد حكم بأنه كاذب بدليل شرعى أوجب له الحكم به ولو كان حكمه هذا حقاً ظاهراً وباطنا لكان يباح الفطر له فاذا كان نافذا ظاهرا يصير شبهة وكفارة الفطر عقوبة تدرأ بالشبهات حتى لا يجب على المخطئ ثم الكفارة انما وجبت بالفطر فى يوم رمضان مطلقا وهذا اليوم رمضان من وجه شعبان من وجه

ألا ترى ان سائر الناس لا يلزمهم الصوم فيه ويوم من رمضان لا ينفك عن الصوم فيه قضاء أو أداء فلم يكن هذا اليوم فى معنى المنصوص من كل وجه فلو أوجبنا الكفارة فيه كان بطريق القياس على المنصوص ولا مدخل للقياس فى اثبات الكفارة فاما وجوب الصوم فهو عبادة يؤخذ فيه بالاحتياط فكونه من رمضان من وجه يكفي فى حقه ﴿ قال ﴾ رجل قبل امرأته فى شهر رمضان فانزل عليه القضاء ولا كفارة عليه لحديث ميمونة بنت سعد ان النبي صلى الله عليه وسلم سئل عن رجل قبل امرأته وهما صائمان فقال قد أفطرا وتأويله أنه قد علم من طريق الوحى حصول الانزال به ثم معنى اقتضاء الشهوة قد حصل بالانزال فانعدم ركن الصوم ولا يتصور أداء العبادة بدون ركنها ولكن لا تلزمه الكفارة لنقصان فى الجناية من حيث أن التقبيل تبع وليس بمقصود بنفسه وفى النقصان شبهة العدم الا على قول مالك رحمه الله تعالى فانه يوجب الكفارة على كل مفطر غير معذور وكذلك المرأة ان أنزلت لحديث أم سليم أنها سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم عن امرأة ترى فى منامها مثل ما يرى الرجل فقال ان كان منها مثل ما يكون منه فلتغتسل أشار الى أنها تنزل كالرجل واذا أنزلت فحكمها حكم الرجل ﴿ قال ﴾ ومن أكل أو شرب أو جامع ناسياً فى صومه لم يفطره ذلك والنفل والفرض فيه سواء . وقال مالك رحمه الله تعالى فى الفرض يقضى وهو القياس على ما قاله أبو حنيفة رحمه الله تعالى في الجامع الصغير لولا قول الناس لقلت يقضى أى لو لا روايتهم الأثر أو لو قول الناس إن أبا حنيفة رحمه الله تعالى خالف الأثر . ووجه القياس أن ركن الصوم ينعدم بأكله ناسياً كان أو عامداً وبدون الركن لا يتصور أداء العبادة والنسيان عذر بمنزلة الحيض والمرض فلا يمنع وجوب القضاء عند انعدام الاداء ﴿ ولنا ﴾ حديث أبي هريرة رضى الله عنه أن رجلا سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال انى أكلت وشربت فى رمضان ناسياً وأنا صائم فقال أن الله أطعمك وسقاك فتم على صومك وهكذا روى عن علي رضى الله عنه . وقال سفيان الثوري رضى الله عنه ان أكل أو شرب لم يفطر وان جامع ناسياً أفطر قال لان الحديث ورد في الاكل والشرب والجماع ليس فى معناه لان زمان الصوم زمان وقت للأكل عادة فيبتلى فيه بالنسيان وليس بوقت الجماع عادة فلا تكثر فيه البلوى ولكنا نقول قد ثبت بالنص المساواة بين الاكل والشرب والجماع في حكم الصوم فاذا ورد نص فى أحدهما كان وروداً في الآخر باعتبار هذه المقدمة كمن يقول لغيره

احمل زيداً وعمراً في العطية سواء ثم يقول اعط زيداً درهما كان ذلك تنصيصاً على أنه يعطي عمراً أيضاً درهما فان تذكر فنزع نفسه من ساعته فصومه تام وكذا الذي طلع عليه الفجر وهو مخالط لأهله اذا نزع نفسه من ساعته فصومه تام وعلى قول زفر رحمه الله تعالى فيهما جميعاً يقضي الصوم لوجود جزء من المواقعة وان قل بعد التذكر وطلوع الفجر ﴿ولنا﴾ أنه لم يوجد بعد التذكر وطلوع الفجر الا الامتناع من قضاء الشهوة وذلك ركن الصوم فلا يفسد الصوم وروى محمد عن أبي يوسف رحمهما الله تعالى في نوادر الصوم أنه قال في الذي طلع عليه الفجر يقضي بخلاف الناسي والفرق أن اقتران المواقعة بطلوع الفجر مانع من انعقاد الصوم وفي الناسي صومه كان منعقداً ولم يوجد ما يرفعه وهو اقتضاء الشهوة بعد التذكر فبقي صائما فان أتم الفعل فعليه القضاء دون الكفارة الا على قول الشافعي رحمه الله تعالى فانه يجعل استدامة الفعل بعد التذكر وطلوع الفجر كالانشاء ﴿ولنا﴾ ان الشبهة قد تمكنت في فعله من حيث ان ابتداءه لم يكن جناية وروى هشام عن أبي يوسف رحمهما الله تعالى في الذي طلع عليه الفجر اذا أتم الفعل فعليه الكفارة بخلاف ما اذا تذكر لان آخر الفعل من جنس أوله وفي الذي طلع عليه الفجر أول فعله عمد فكذلك آخره بخلاف الناسي فان ذكر الناسي فلم يتذكر وأكل مع ذلك فقد ذكر في اختلاف زفر ويعقوب ان على قول زفر لا يفسد صومه لبقاء المانع وهو النسيان وعلى قول أبي يوسف رحمه الله تعالى يفسد صومه لان الاحتياط قد لزمه حين ذكر وعدم التذكر بعد ما ذكرنا در فلا يعتبر ﴿قال﴾ واذا تمضمض الصائم فسبقه الماء فدخل حلقه فان لم يكن ذاكرا لصومه فصومه تام كما لو شرب وان كان ذاكراً لصومه فعليه القضاء عندنا خلافاً للشافعي رحمه الله تعالى واستدل بقوله صلى الله عليه وسلم رفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه ثم عذر هذا أبين من عذر الناسي فان الناسي قاصد الى الشرب غير قاصد الى الجناية على الصوم وهذا غير قاصد الى الشرب ولا الى الجناية على الصوم فاذا لم يفسد الصوم ثمة فهنا أولى ﴿ولنا﴾ ما روى ان النبي صلى الله عليه وسلم قال للقسط بن صبرة بالغ في المضمضة والاستنشاق الا ان تكون صائماً فنهى عن المبالغة التي فيها كمال السنة عند الصوم دليل على ان دخول الماء في حلقه مفسد لصومه ولان ركن الصوم قد انعدم مع عذر الخطأ وأداء العبادة بدون ركنها لا يتصور وهكذا القياس في الناسي ولكنا تركناه بالسنة وهذا ليس في معناه لان

التحرز عن النسيان غير ممكن والتحرز عن مثل هذا الخطأ ممكن ثم ركن الصوم قد انعدم معنى فان الذى حصل له وان كان مخطئاً قد انعدم صورة لا معنى بأن يتناول حصاة فسد صومه فاذا انعدم معنى أولى لأن مراعاة المعاني في باب العبادات أبين من مراعاة الصور وكان ابن أبي ليلى يقول ان كان وضوؤه فرضاً لم يفسد صومه وان كان نفلا فسد صومه لهذا . وقال بعض أهل الحديث ان كان فى الثلاث لايفسد صومه وان جاوز الثلاث يفسد صومه . ومنهم من فصل بين المضمضة والاستنشاق فى الوضوء والجنابة والاعتماد على ماذكرنا وتأويل الحديث ان المراد رفع الاثم دون الحكم وبه نقول ﴿ قال ﴾ والاكتحال لا يضر الصائم وان وجد طعمه في حلقه وكان ابراهيم النخعى يكره للصائم أن يكتحل وابن أبي ليلى كان يقول ان وجد طعمه في حلقه فطره لوصول الكحل الى باطنه ﴿ ولنا ﴾ حديث أبي رافع أن النبي صلى الله عليه وسلم دعا بمكحلة إثمد في رمضان فاكتحل وهو صائم . وعن أبي مسعود قال خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم عاشوراء من بيت أم سلمة وعيناه مملوءتان كحلا كحلته أم سلمة وصوم يوم عاشوراء فى ذلك الوقت كان فرضاً ثم صار منسوخا ثم ماوجد من الطعم فى حلقه أثر الكحل لاعينه كمن ذاق شيئاً من الأدوية المرة يجد طعمه فى حلقه فهو قياس الغبار والدخان وان وصل عين الكحل الى باطنه فذلك من قبل المسام لا من قبل المسالك اذ ليس من العين الى الحلق مسلك فهو نظير الصائم يشرع فى الماء فيجد برودة الماء في كبده وذلك لا يضره وعلى هذا اذا دهن الصائم شاربه فأما السعوط والوجور يفطره لوصوله الى أحد الجوفين إما الدماغ أو الجوف والفطر مما يدخل ولا كفارة عليه لان معنى الجناية لا يتم به فان اقتضاء الشهوة لا يحصل به الا فى رواية هشام عن أبي يوسف رحمهما الله تعالى أن عليه الكفارة اذا لم يكن به عذر والحقنة تفطر الصائم لوصول المفطر الى باطنه وهذا بخلاف الرضيع اذا احتقن بلبن امرأة لا يثبت به حرمة الرضاع الا فى رواية شاذة عن محمد رحمه الله تعالى لان ثبوت حرمة الرضاع بما يحصل به انبات اللحم وانشار العظم وذلك بما يحصل الى أعالى البدن لا الى الاسافل فأما الفطر يحصل بوصول المفطر الى باطنه لانعدام الامساك به والاقطار فى الاذن كذلك يفسد لانه يصل الى الدماغ والدماغ أحد الجوفين فاما الاقطار في الاحليل لا يفطره عند أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله تعالى ويفطره عند أبي يوسف وحكي ابن سماعة عن محمد رحمهما الله تعالى

أنه توقف فيه وروى الحسن عن أبي حنيفة رحمهما الله تعالى انه اذا صب الدهن فى إحليله فوصل الى مثانته فسد صومه وهذا الاختلاف قريب فقد وقع عند أبي يوسف رحمه الله تعالى أن من المثانة الى الجوف منفذحتي لاتقدر المرأة على استمساك البول والامر على ما قالا فان أهل الطب يقولون البول يخرج رشحاً وما يخرج رشحا لا يعود رشحاً وبعضهم يقول هناك منفذ على صورة حرف الخاء فيخرج منه البول ولايتصور أن يعود فيه شئ مما يصب فى الاحليل فأما الجائفة والآمة اذا داواهما بدواء يابس لم يفطره وان دواهما بدواء رطب فسد صومه فى قول أبي حنيفة رحمه الله تعالى ولم يفسد فى قولهما والجائفة اسم لجراحة وصلت الى الجوف والآمة اسم لجراحة وصلت الى الدماغ فهما يعتبران الوصول الى الباطن من مسلك هو خلقة في البدن لان المفسد للصوم ما ينعدم به الامساك المأموربه وانما يؤمر بالامساك لاجل الصوم من مسلك هو خلقةدون الجراحة العارضة وأبو حنيفة رحمه الله تعالى يقول المفسد للصوم وصول المفطر الى باطنه فالعبرة للواصل لا للمسلك وقد تحقق الوصول هنا وفى ظاهر الرواية فرق بين الدواء الرطب واليابس وأكثر مشايخنا رضي الله عنهم أن العبرة بالوصول حتي اذا علم أن الدواء اليابس وصل الى جوفه فسد صومه وان علم أن الرطب لم يصل الى جوفه لايفسد صومه عنده الا انه ذكر اليابس والرطب بناء على العادة فاليابس انما يستعمل فى الجراحة لاستمساك رأسها فلا يتعدى الى الباطن والرطب يصل الى الباطن عادة فلهذا فرق بينهما والدليل على ان العبرة لما قلنا ان اليابس يترطب برطوبة الجراحة ﴿ قال ﴾ رجل أصبح فى أهله صائماً ثم سافر لم يفطر لانه حين أصبح مقيما وجب عليه أداء الصوم في هذا اليوم حقاً لله تعالى وانما أنشأ السفر باختياره فلايسقط به ماتقرر وجوبه عليه وان أفطر فلا كفارة عليه لتمكن الشبهة بسبب اقتران المبيح للفطر فان السفر مبيح للفطر فى الجملة فصورته وان لم تبح تمكن شبهة وكفارة الفطر تسقط بالشبهة وذكر الشافعى رحمه الله تعالي فى رواية البويطى انه يلزمه الكفارة اعتباراً لآخر النهار بأوله وهذا بعيد فان فى أوله يتعرى فطره عن الشبهة وبعد السفر يقترن السبب المبيح بالفطر ولو وجد هذا السبب في أول النهار لكان الفطر يباح له فاذا وجد في آخره يصير شبهة ﴿ قال ﴾ رجل أصبح صائماً متطوعاً ثم أفطر عليه القضاء عندنا خلافا للشافعى رحمه الله تعالى وحجته حديث أم هانئ ان النبي صلي الله عليه وسلم ناولها فضل سؤره فشربت ثم قالت انى كنت

صائمة لكن كرهت ان أرد سؤرك فقال صلى الله عليه وسلم ان كان صومك عن قضاء فاقضي يوماً وان كان صومك تطوعاً فان شئت فاقضيه وان شئت فلاتقضيه ولان المتنفل متبرع بما ليس عليه فلا يلزمه مالم يتبرع به ولكنه مخير في آخره كما كان مخيراً في أوله كمن شرع في صلاة التطوع ينوى أربعاً فصلى ركعتين كان مخيراً في الشفع الثاني وهذا بخلاف الحج فان بتبرعه هنالك لايلزمه شيء انما تعذر الخروج عما شرع فيه فيلزمه الاتمام حتي لو تيسر عليه الخروج بالاحصار لم يلزمه القضاء عندى وبخلاف الناذر فانه ملتزم ماليس عليه وكان نظير النذر من المعاملات الكفالة ونظير الشروع في الهبة والاقرار ﴿ ولنا ﴾ حديث عائشة قالت أصبحت أنا وحفصة صائمتين متطوعتين فاهدى لنا حيس فأكلنا فدخل رسول الله صلي الله عليه وسلم وابتدرنا لنسئله فبدرتني حفصة وكانت بنت أبيها سباقة الى الخيرات فقال صلى الله عليه وسلم إقضيا يوما مكانه فان كان هذا بعد حديث أم هانئ كان ناسخاً له وان كان قبله فتبين به ان المراد بقوله ان شئت فاقضيه وان شئت فلا تقضيه تأخير القضاء وتعجيله أو تبين به ان النبي صلى الله عليه وسلم خص أم هانئ باسقاط القضاء عنها لقصدها التبرك بسؤر رسول الله صلى الله عليه وسلم فكأنها غفلت عن الصوم لفرط قصدها الى التبرك كما ان أبا طيبة لما حجم النبي صلى الله عليه وسلم شرب دمه فقال صلى الله عليه وسلم حرم الله جسدك على النار وشرب الدم لايوجب هذا ولكنه لفرط المحبة غفل عن الحرمة فأكرمه رسول الله صلى الله عليه وسلم بما ذكر ولانه باشر فعل قربة مقصودة فيجب عليه اتمامها ويلزمه القضاء بالافساد كمن أحرم بحج التطوع ولانقول ان تبرعه بما ليس عليه يلزمه مالم يتبرع به ولكن وجب عليه حفظ المؤدي لكونه قربة فان التحرز عن ابطال العمل واجب قال الله تعالى ولا تبطلوا أعمالكم كما ان الوفاء بالعهد واجب فكما يلزمه الاداء بعد النذر لان الوفاء به فكذلك يلزمه أداء مابقى لان التحرز عن ابطال العمل فيه بخلاف الصلاة فانه ليس في الامتناع من الشفع الثاني ابطال الشفع الأول ولانه بالشروع تعين هذا اليوم لأداء الصوم المشروع فيه وله ولاية التعيين فيتعين بتعيينه والتحق بالزمان المتعين للصوم شرعاً والافساد في ذلك الزمان يوجب القضاء فهذا مثله وهو كالناذر لما كان له ولاية الايجاب التحق ذلك بالواجب شرعاً حتى اذا انعدم الأداء منه لزمه القضاء فهذا مثله وهذه المسئلة تبني على أصل وهو ان بعد الشروع لايباح له الافطار بغير عذر عندنا

فيصير بالافطار جانياً فيلزمه القضاء وعند الشافعي رحمه الله تعالى يباح له الافطار من غير عذر واختلفت الروايات في الضيافة هل تكون عذراً فروى هشام عن محمد رحمهما الله تعالى انه عذر مبيح للفطر وروى الحسن عن أبي حنيفة رحمهما الله تعالى انه لايكون عذراً وروى ابن مالك عن أبي يوسف عن أبي حنيفة رحمهما الله تعالى انه يكون عذراً وهو الأظهر لما روى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان في ضيافة رجل من الأنصار فامتنع رجل من الأكل فقال اني صائم فقال صلى الله عليه وسلم انما دعاك أخوك لتكرمه فافطر واقض يوما مكانه ووجه الرواية الاخرى ماروي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال اذا دعى أحدكم الى طعام فليجب فان كان مفطراً فليأكل وان كان صائماً فليصل أي فليدع لهم وقال صلى الله عليه وسلم ان أخوف ما أخاف على أمتي الشرك والشهوة الخفية فقيل أوتشرك أمتك بعدك فقال لا ولكنهم يراؤن بأعمالهم فقيل وما الشهوة الخفية فقال ان يصبح أحدهم صائماً ثم يفطر على طعام يشتهيه وسواء كان الفطر بعذر أو بغير عذر فالقضاء واجب وكذلك سواء حصل الفطر بصنعه أو بغير صنعه حتى اذا حاضت الصائمة تطوعاً فعليها القضاء في أصح الروايتين وفي كتاب الصلاة اذا افتتح التطوع بالتيمم ثم أبصر الماء فعليه القضاء والخروج هنا ما كان بصنعه فتبين ان الصحيح ان الشروع ملزم للاتمام كالنذر موجب للأداء وانه متى تعذر الاتمام بعد صحة الشروع فعليه القضاء ﴿قال﴾ رجل أغمى عليه في شهر رمضان حين غربت الشمس فلم يفق الا بعد الغد فليس عليه قضاء اليوم الأول لانه لما غربت الشمس وهو مفيق فقد صح منه نية صوم الغد وركن الصوم هو الامساك والاغماء لا ينافيه فتأدى صومه في اليوم الأول لوجود ركنه وشرطه وعليه قضاء اليوم الثاني لان النية في اليوم الثاني لم توجد وقد بينا ان صوم كل يوم يستدعي نية على حدة وبمجرد الركن بدون الشرط لاتتأدى العبادة ﴿قال﴾ واذا نظر الى فرج امرأته فأنزل فصومه تام مالم يمسها وقال مالك رحمه الله تعالى ان نظر مرة فكذلك وان نظر مرتين فسد صومه لما روى ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لعلي لا تتبع النظرة النظرة فانما الأولى لك والاخرى عليك ولان النظر الأول يقع بغتة فلا ينعدم به الامساك فاذا تعمد النظر بعد ذلك حتى أنزل فقد فوت ركن الصوم ﴿ولنا﴾ ان النظر كالتفكر على معنى أنه مقصور عليه غير متصل بها ولو تفكر في جمال امرأة فأنزل لم يفسد صومه فكذلك اذا نظر الى فرجها ولو كان هذا مفسداً للصوم لم يشترط فيه

التكرار كالمس وتأويل الحديث المؤاخذة بالمأثم اذا تعمد النظر الى مالايحل وان جامعها متعمداً فعليه ان يتم صوم ذلك اليوم بالامساك تشبها بالصائمين وعليه قضاء ذلك اليوم والكفارة اما وجوب القضاء فقول جمهور العلماء وقال الاوزاعى ليس عليه القضاء واستدل بحديث الاعرابي فان النبي صلى الله عليه وسلم بين حكم الكفارة له ولم يبين حكم القضاء وتأخير البيان عن وقت الحاجة لايجوز وقال صلى الله عليه وسلم من أفطر في رمضان متعمداً فعليه ماعلى المظاهر وليس على المظاهر سوى الكفارة ﴿ولنا﴾ أنه وجب عليه الصوم بشهود الشهر وقد انعدم الاداء منه فيلزمه القضاء كما لو كان معذوراً وفوت مالزمه من الاداء فيضمنه بمثل من عنده كما في حقوق العباد وانما أراد بقوله فعليه ماعلى المظاهر بسبب الفطر وبه نقول ان وجوب القضاء ليس بسبب الفطر وانما بين للاعرابى ما كان مشكلا عليه ووجوب القضاء غير مشكل . فاما وجوب الكفارة قول جمهور العلماء وكان سعيد بن جبير يقول لا كفارة على المفطر في رمضان لان في آخر حديث الاعرابي أن النبي صلى الله عليه وسلم قال له كلها أنت وعيالك فانتسخ بهذا حكم الكفارة ﴿ ولنا ﴾ قول النبي صلى الله عليه وسلم من أفطر فى رمضان متعمداً فعليه ماعلى المظاهر وحديث الاعرابى حين جاء الى رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو ينتف شعره ويقول هلكت وأهلكت فقال ماذا صنعت فقال واقعت أهلى فى رمضان نهاراً متعمداً فقال اعتق رقبة فضرب بيده على صفحة عنقه وقال لا أملك الارقبتى هذه فقال صلى الله عليه وسلم صم شهرين متتابعين فقال وهل أتيت ما أتيت الا من الصوم فقال اطعم ستين مسكينا فقال لاأجد فقال إجلس فجلس فأتى بصدقات بنى زريق فقال خذ خمسة عشر صاعا فتصدق بها على المساكين فقال على أهل بيت أحوج اليها منى ومن عيالى والله مابين لابتى المدينة أحوج اليها مني ومن عيالى فقال صلى الله عليه وسلم كلها أنت وعيالك زاد فى بعض الروايات تجزيك ولاتجزى أحداً بعدك فان ثبتت هذه الزيادة ظهر أنه كان مخصوصاً وان لم تثبت هذه الزيادة لايتبين به انتساخ الكفارة ولكنه عذره في التأخير للعسرة ثم الكفارة مرتبة عند علمائنا والشافعى رحمهم الله تعالى . وقال مالك رحمه الله تعالى ثبتت على سبيل التخيير لحديث سعد بن أبى وقاص ان رجلا سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال انى افطرت فى رمضان فقال اعتق رقبة أو صم شهرين أو أطعم ستين مسكينا ﴿ ولنا ﴾ ماروينا من قوله صلى الله عليه وسلم فعليه

ماعلى الظاهر وتبين بهذا ان المراد بالحديث الآخر بيان مابه تتأدى الكفارة في الجلة لا بيان التخيير ثم بعد العجز عن العتق كفارته بالصوم ألاعلى قول الحسن البصرى فانه يقول عليه بدنة وجعل هذا قياس الجامع في الاحرام ولكنا نقول لامدخل للقياس في اثبات مابه تتأدى الكفارة انما طريق معرفته النص وليس في شئ من النصوص ذكر البدنة في كفارة الفطر فكما لامدخل للقياس فيما تتأدى به العبادات فكذافيما يجب بالجناية فيها ٠والصوم مقدر بالشهرين بصفة التتابع الاعلى قول ابن أبي ليلى فانه يقول ان شاء تابع وان شاء فرق بالقياس على القضاء وما روينا من الآثار حجة عليه وكان ربيعة الرازي يقول الصوم مقدر باثني عشر يوما قال لان السنة اثنى عشر شهراً فصوم كل يوم يقوم مقام اثني عشر يوما وبعض الزهاد يقول الصوم مقدر بألف يوم فان فى رمضان ليلة القدر وهي خير من ألف شهر فاذ فوت صوم يوم منه فعليه ان يصوم ألف يوم ليقوم مقامه ولسنا نأخذ بشئ من هذا فان الاعتماد على الآثار المشهورة كما روينا وهذه آثار تلقتها العلماء بالقبول والعمل بها واثبات الكفارة بمثلها جائز وكما تجب الكفارة على الرجل تجب عليها ان طاوعته وللشافعي رحمه الله تعالى ثلاثة أقاويل قول مثل هذا وقول آخر ان الكفارة عليه دونها وقول آخر فصل بين البدني والمالى فقال عليها الكفارة بالصوم وتحمل الزوج عنها اذا كان ماليا واستدل بحديث الاعرابى فان النبي صلى الله عليه وسلم بين حكم الكفارة في جانبه لا في جانبها فلو لزمتها الكفارة لبين ذلك كما بين الحد فى جانبها فى حديث العسيف ثم سبب الكفارة المواقعة المفسدة للصوم والرجل هو المباشر لذلك دونها اذهي محل المواقعة وليست بمباشرة للمواقعة فكان فعلها دون فعل الرجل كالجماع فيما دون الفرج بخلاف الحد فان سببه الزنا وهى مباشرة للزنا فان الله تعالى سماها زانية وعلى القول الآخر يقول ما يتعلق بالمواقعة اذا كان بدنياً اشتركا فيه كالاغتسال واذا كان مالياً يحمل الزوج عنها كالمهر وثمن ماء الاغتسال ﴿ ولنا ﴾ قوله صلى الله عليه وسلم من أفطر فى رمضان وكلمة من تعم الرجال والنساء وتبين بهذا ان السبب الموجب للكفارة فطر هو جناية كاملة وهذا السبب يتحقق فى جانبها كما تحقق فى جانبه فلزمها الكفارة كما لزمها الحد بسبب الزنا وبه تبين ان تمكينها فعل كامل فان مع النقصان لايجب الحد وبيان النبى صلى الله عليه وسلم الكفارة في جانبه بيان فى جانبها لان كفارتهما واحدة بخلاف حديث العسيف فان الحد في جانبه كان

هو الجلد وفي جانبها الرجم ولا معنى للتحمل لان الكفارة اما ان تكون عقوبة أو عبادة وبسبب النكاح لايجرى التحمل في العبادات والعقوبات انما ذلك في مؤن الزوجية وان غلبها على نفسها فعليها القضاء دون الكفارة وعلى قول الشافعي رحمه الله تعالى لايفسد صومها والكلام في هذا نظير الكلام في الخاطئ وقد بيناه ﴿قال﴾ وكذلك ان أكل أو شرب متعمداً فعليه القضاء والكفارة عندنا وعند الشافعي رحمه الله تعالى لا كفارة عليه لان سبب وجوب الكفارة بالنص المواقعة المعدمة للصوم فلو أوجب بالاكل كان بالقياس على المواقعة ولا مدخل للقياس في الكفارة الا ترى انه لاتقاس دواعى الجماع على الجماع فيه ولان الحرمة تارة تكون لاجل العبادة وتارة لعدم الملك ثم ما يتعلق بالاكل لايتعلق بالمواقعة متى كانت الحرمة لعدم الملك فكذلك العبادة واستدل بالحج فان ما يتعلق بالمواقعة فيه وهو فساد النسك لايتعلق بسائر المحظورات فكذلك الصوم والجامع ان هذه عبادة للكفارة المغلظ فيها فتختص بالمواقعة ﴿ولنا﴾ حديث أبي هريرة ان رجلا قال يارسول الله أفطرت في رمضان فقال من غير مرض ولا سفر فقال نعم فقال اعتق رقبة وانما فهم رسول الله صلى الله عليه وسلم من سؤاله الفطر بما يحوجه اليه كالمرض والسفر وذكر أبو داود ان الرجل قال شربت في رمضان وقال على رضى الله عنه انما الكفارة في الاكل والشرب والجماع ولان فطره تضمن هتك حرمة النص فكان كالفطر بالجماع وبيانه ان نص التحريم بالشهرية اول مايتناوله نص الاباحة بالليالي وهتك حرمة النص جناية متكاملة ثم نحن لانوجب الكفارة بالقياس وانما نوجبها استدلالا بالنص لان السائل ذكر المواقعة وعينها ليس بجناية بل هو فعل في محل مملوك وانما الجناية الفطرية فتبين ان الموجب للكفارة فطر هو جناية الا ترى ان الكفارة تضاف الى الفطر والواجبات تضاف الى أسبابها والدليل عليه انه لاتجب على الناسي لانعدام الفطر والفطر الذى هو جناية متكاملة يحصل بالاكل كما يحصل بالجماع ولانه آلة له وتعلق الحكم بالسبب لا بالآلة ثم ايجابه في الاكل أولى لان الكفارة أوجبت زاجرة ودعاء الطبع في وقت الصوم الى الأكل أكثر منه الى الجماع والصبر عنه أشد فايجاب الكفارة فيه أولى كما ان حرمة التأفيف يقتضى حرمة الشتم بطريق الأولى ثم لأجل العبادة استوى حرمة الجماع وحرمة الاكل بخلاف حال عدم الملك فان حرمة الجماع أغلظ حتى تزيد حرمة الجماع على حرمة الاكل وبخلاف الحج

فان حرمة الجماع فيه أقوى حتى لايرتفع بالحلق والدليل على المساواة هنا فصل الناسى فقد جعلنا النص الوارد فى الاكل حال النسيان كالوارد فى الجماع فكذلك يجعل النص الوارد فى ايجاب الكفارة بالمواقعة كالوارد فى الاكل والدواعى تبع فلا تتكامل به الجناية . ثم حاصل المذهب عندنا ان الفطر متى حصل بما يتغذى به أو يتداوى به تتعلق الكفارة به زجراً فان الطباع تدعو الى الغذاء وكذلك الى الدواء لحفظ الصحة أو اعادتها فأما اذا تناول مالا يتغذى به كالتراب والحصاة فسد صومه الا على قول بعض من لايعتمد على قوله فانه يقول حصول الفطر بما يكون به اقتضاء الشهوة ولكنا نقول ركن الصوم الكف عن ايصال الشئ الى باطنه وقد انعدم ذلك بتناول الحصاة ثم لا كفارة عليه الا على قول مالك رحمه الله تعالى فانه قال هو مفطر غير معذور قال وجنايته هنا أظهر اذلا غرض له فى هذا الفعل سوي الجناية على الصوم بخلاف مايتغذى به ولكنا نقول عدم دعاء الطبع اليه يغني عن ايجاب الكفارة فيه زاجراً كما لم نوجب الحد فى شرب الدم والبول بخلاف الخمر ثم تمام الجناية بانعدام ركن الصوم صورة ومعنى فانعدام معنى مايحصل به اقتضاء الشهوة إذا انعدم لم تتم الجناية وفى النقصان شبهة العدم والكفارة تسقط بالشبهة ﴿ قال ﴾ وان جامعها ثانيا فى الشهر فعليه كفارة واحدة عندنا وعندالشافعى رحمه الله تعالى عليه كل يوم كفارة قال لان السبب تقرر في اليوم الثاني وهو الجماع المعدم للصوم أوالفطر الذى هو جناية على الصوم فوجبت الكفارة ثم الكفارات لاتداخل كما فى سائر الكفارات فان معنى العبادة فيها راجح حتى يفتى بهاوتتأدى بما هو عبادة والتداخل فى العقوبات المحضة ﴿ولنا﴾ حرفان. أحدهما ان كمال الجناية باعتبار حرمة الصوم والشهر جميعاً حتى ان الفطر فى قضاء رمضان لايوجب الكفارة لانعدام حرمة الشهر وباعتبار تجدد الصوم لاتتجدد حرمة الشهر ومتى صارت الحرمة معتبرة لايجاب الكفارة مرة لا يمكن اعتبارها لايجاب كفارة أخرى لانها تلك الحرمة بعينها (والثانى) أن كفارة الفطر عقوبة تدرأ بالشبهات فتتداخل كالحدود وبيان الوصف أن سبب الوجوب جناية محضة على حق الله تعالى والجنايات سبب لايجاب العقوبات والدليل عليه سقوطها بعذر الخطأ بخلاف سائر الكفارات ﴿قال﴾ فان أفطر في يوم وكفر ثم أفطر فى يوم آخر فعليه كفارة أخرى الا فى رواية زفر عن أبى حنيفة رحمهما الله تعالى فانه يقول يكفيه تلك الكفارة لاعتبار اتحاد حرمة الشهر وهو قياس من تلى آية السجدة فى مجلس وسجد ثم

تلاها مرة أخرى لم تلزمه سجدة أخرى لاتحاد السبب وجه ظاهر الرواية أن التداخل قبل أداء الاول لا بعده كما فى الحدود اذا زنى بامرأة فحد ثم زني بها يلزمه حد آخر وهذا أصح لان السبب فطر هوجناية على الصوم وحرمة الشهر محل تغلظ به هذه الجناية والعبرة للأسباب دون المحال فان جامع فى رمضانين فقد ذكر في الكسائيات عن محمد رحمه الله تعالى أن عليه كفارتين لاعتبار تجدد حرمة الشهر والصوم وأكثر مشايخنا يقولون لا اعتماد على تلك الرواية والصحيح أن عليه كفارة واحدة لاعتبار معنى التداخل ﴿ قال ﴾ وكل صوم فى القرآن لم يذكره الله متتابعا فله أن يفرقه وما ذكر متتابعا فليس له أن يفرقه أما المذكور متتابعا فصوم كفارة القتل وكفارة الظهار فان النص ورد بقدر معلوم مقيد بوصف فكما لا يجوز الاخلال بالقدر المنصوص فكذا بالوصف المنصوص فأما ما لم يذكره متتابعا فصوم القضاء ٠قال الله تعالى فعدة من أيام أخر ويجوز القضاء متتابعا ومتفرقا لانه مطلق عن الوصف٠ وقال ابن عباس رضي الله عنه ابهموا ما ابهم الله وفى الحديث ان رجلا سأل رسول الله عن قضاء أيام من رمضان أفيجزيني ان أصوم متفرقا فقال أرأيت لوكان عليك دين فقضيت الدرهم والدرهمين اكان يقبل منك فقال نعم فقال الله أحق بالتجاوز والقبول والذى فى قراءة أبى بن كعب فعدة من أيام أخر متتابعة شاذ غير مشهور وبمثله لاتثبت الزيادة على النص فأما صوم كفارة اليمين فثلاثة أيام متتابعة عندنا خلافا للشافعى رحمه الله تعالى ﴿ قال ﴾ إنه مطلق فى القرآن ونحن اثبتنا التتابع بقراءة ابن مسعود فانها كانت مشهورة الى زمن أبى حنيفة رحمه الله تعالى حتى كان سليمان الاعمش يقرأ ختما على حرف ابن مسعود وختما من مصحف عثمان رضى الله عنه والزيادة عندنا تثبت بالخبر المشهور ﴿ قال ﴾ رجل جامع امرأته فى يوم من رمضان ثم حاضت المرأة ومرض الرجل فى ذلك اليوم سقطت عنهما الكفارة عندنا وعلى قول ابن أبى ليلى رحمه الله تعالى لاتسقط وهو قول الشافعي رحمه الله تعالى على القول الذى يوجب الكفارة على المرأة ٠ وقال زفر رحمه الله تعالى تسقط عنها بعذر الحيض ولاتسقط عنه بعذر المرض وجه قول ابن أبي ليلى أن السبب الموجب للكفارة قد تم وهو الفطر فوجبت الكفارة دينا فى الذمة والحيض والمرض لاينافى بقاء الكفارة ثم الحيض والمرض لم يصادف الصوم هنا فاعتراضهما في اليوم والليل سواء وهوقياس السفر بعد الفطر لايسقط الكفارة ليلا كان أو نهاراً وزفر

رحمه الله تعالى يفرق ويقول الحيض ينافى الصوم وصوم يوم واحد لايتجزى فتقرر المنافى فى آخره يمكن شبهة المنافاة فى أوله فاما المرض لاينافي الصوم فلا يتمكن بالمرض فى آخر النهار شبهة المنافاة فى أوله للصوم ولكنا نقول المرض ينافي استحقاق الصوم بدليل انه لولم يفطر حتى مرض يباح له الفطر والكفارة لاتجب الا بالفطر فى صوم مستحق واستحقاق الصوم فى يوم واحد لايتجزأ فتقرر المنافاة للاستحقاق فى آخر النهار يمكن شبهة منافاة الاستحقاق في أوله بخلاف السفر فانه غير مناف للاستحقاق حتى لولم يفطر حتى سافر لايباح له الفطر فلا يتمكن بالسفر فى آخر النهار شبهة فى أوله بخلاف ماذا لم يفطر حتى سافر ثم أفطر لأن سقوط الكفارة هناك باعتبار الصورة المبيحة والصورة المبيحة انما تعمل اذا اقترنت بالسبب ولا اسناد فى الصور انما ذلك في المعانى ثم السفر فعله والكفارة انما وجبت حقاً لله تعالى فلا يسقط بفعل العبد باختياره بخلاف المرض والحيض فانه سماوى لاصنع للعباد فيه فاذا جاء العذر ممن له الحق سقطت به الكفارة فان سوفر به مكرها فقد ذكر فى اختلاف زفر ويعقوب رحمهما الله تعالى ان على قول أبي يوسف رضى الله تعالى عنه لا تسقط به الكفارة لأن الصنع للعباد فيه فهو قياس مالو أكره على الاكل بعد ما أفطر وعلى قول زفر رحمه الله تعالى تسقط لانه لاصنع له فيه ولا اعتماد على هذه الرواية عن زفر رحمه الله تعالى فان عنده بالمرض لاتسقط الكفارة فبالسفر مكرها كيف تسقط ﴿قال﴾ رجل أصبح صائما في غير رمضان يريد به قضاء رمضان ثم أكل متعمداً فقد أساء ولا كفارة عليه لأن وجوب الكفارة بالنصوص والنصوص وردت بالفطر في رمضان والفطر في غير رمضان ليس فى معنى الفطر فى رمضان من كل وجه لان هذا اليوم ما كان متعينا لقضائه وهذا بخلاف الحج فان الجماع فى قضاء الحج يوجب ما يوجب في الاداء لتحقق المساواة فى معنى الجناية الا ترى أن فى حج النفل يتعلق بالجماع مايتعلق فى حج الفرض بخلاف الصوم ﴿قال﴾ مسافر أصبح صائما فى رمضان ثم أفطر قبل ان يقدم مصره أو بعد ماقدم فلا كفارة عليه لان أداء الصوم فى هذا اليوم ما كان مستحقا عليه حين كان مسافراً فى أوله فهذا والفطر فى قضاء رمضان سواء وحكي عن الشافعي رحمه الله تعالى أنه ان أفطر بعد ما صار مقيما فعليه الكفارة وجعل وجود الاقامة فى آخره كوجودها في أوله ولكنا نقول الشبهة تمكنت بالسفر الموجود فى أول النهار فانه ينعدم به استحقاق الاداء وصوم يوم واحد لايتجزى في الاستحقاق

﴿ قال ﴾ رجل عليه قضاء أيام من شهر رمضان فلم يقضها حتى دخل رمضان من قابل فصامها منه فان صيامه عن هذا الرمضان الداخل وقد بينا هذا الفصل في المقيم والمسافر جميعاً وعليه قضاء رمضان الماضي ولافدية عليه عندنا وعند الشافعي رحمه الله تعالى يلزمه مع القضاء لكل يوم إطعام مسكين ومذهبه مروى عن ابن عمر ومذهبنا مروى عن علي وابن مسعود رحمهما الله تعالى وحاصل الكلام ان عنده القضاء مؤقت بما بين الرمضانين يستدل فيه بما روى عن عائشة رضي الله عنها انها كانت تؤخر قضاء أيام الحيض الى شعبان وهذا منها بيان آخر ما يجوز التأخير اليه ثم جعل تأخير القضاء عن وقته كتأخير الاداء عن وقته فكما ان تأخير الاداء عن وقته لا ينفك عن موجب فكذلك تأخير القضاء عن وقته ولنا ظاهر قوله تعالى فعدة من أيام اخر وليس فيها توقيت والتوقيت بما بين الرمضانين يكون زيادة ثم هذه عبادة مؤقتة قضاؤها لا يتوقت بما قبل مجيء وقت مثلها كسائر العبادات وانما كانت عائشة رضي الله تعالى عنها تختار للقضاء شعبان لان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان لا يحتاج اليها فيه فانه كان يصوم شعبان كله ولأن كان القضاء مؤقتا بما بين الرمضانين فالتأخر عن وقت القضاء كالتأخر عن وقت الاداء وتأخير الاداء عن وقته لا يوجب عليه شيئاً انما وجوب الصوم باعتبار السبب لا بتأخير الاداء فكذلك تأخير القضاء عن وقته ثم الفدية تقوم مقام الصوم عند اليأس منه كما في الشيخ الفاني وبالتأخير لم يقع اليأس عن الصوم والقضاء واجب عليه فلا معنى لايجاب الفدية وكما لم يتضاعف القضاء بالتأخير فكذلك لا ينضم القضاء الى الفدية لانه في معنى التضعيف ﴿ قال ﴾ وان شك في الفجر فأحب الي أن يدع الاكل وان أكل وهو شاك فصومه تام أما التسحر فهو مندوب اليه لقوله صلى الله عليه وسلم استعينوا بقائلة النهار على قيام الليل وبأكلة السحور على صيام النهار وعن ابن عباس رضي الله عنهما أن النبي صلى الله عليه وسلم قال فرق ما بين صيامنا وصيام أهل الكتاب أكل السحور والتأخير مندوب اليه قال صلى الله عليه وسلم ثلاث من أخلاق المرسلين تعجيل الافطار وتأخير السحور والسواك الا أنه يؤخر على وجه لا يشك في الفجر الثاني فان شك فيه فالمستحب أن يدع الاكل لقوله صلى الله عليه وسلم دع ما يريبك الى ما لا يريبك والاكل يريبه فان أكل وهو شاك فصومه تام لان الاصل بقاء الليل والتيقن لا يزال بالشك فان كان أكبر رأيه أنه تسحر والفجر طالع فالمستحب له أن يقضي احتياطا للعبادة ولا يلزمه القضاء في ظاهر الرواية لانه

غير متيقن بالسبب والاصل بقاء الليل • وروى الحسن بن زياد عن أبي حنيفة رحمهما الله الله تعالى قال ان كان في موضع يستبين له الفجر فلا يلتفت الى الشك ولكنه يأكل الى ان يستيقن بطلوع الفجر وان كان في موضع لايستبين له الفجر أو كانت الليلة مقمرة فالأولى ان يحتاط وان أكل لم يلزمه شئ الا انه اذا كان أكبر رأيه انه أكل بعد طلوع الفجر فحينئذ يلزمه القضاء لان أكبر الرأى بمنزلة التيقن فيما يبنى أمره على الاحتياط ﴿قال﴾ وان صام أهل المصر من غير رؤية الهلال ولم يصم رجل منهم حتى أبصر الهلال من الغد فصام أهل المصر ثلاثين يوماً والرجل تسعة وعشرين يوماً فليس على الرجل قضاء شئ وقد أخطأ أهل المصر حين صاموا بغير رؤية الهلال لقوله صلى الله عليه وسلم صوموا لرؤيته وافطروا لرؤيته فان غم عليكم فاكملوا شعبان ثلاثين يوماً فأهل المصر خالفوا أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم فكانوا مخطئين ومنهم من قال يرجع الى قول أهل الحساب عند الاشتباه وهذا بعيد فان النبي صلى الله عليه وسلم قال من أتى كاهناً أو عرافاً وصدقه بما يقول فقد كفر بما أنزل على محمد والذي روى عن النبي صلى الله عليه وسلم فان غم عليكم فاقدروا له معناه التقدير باكمال العدة كما في الحديث المبين وانما لايجب على الرجل قضاء شئ لان الشهر قد يكون تسعة وعشرين يوماً قال صلى الله عليه وسلم الشهر هكذا وهكذا وهكذا وأشار بأصابعه وخنس ابهامه في الثالثة وقال عبد الله بن مسعود رضى الله عنه ماصمنا على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم رمضان تسعة وعشرين يوماً أكثر مما صمنا ثلاثين يوماً وهكذا عن عائشة فلم يتبين خطأ الرجل فيما صنع فلا يلزمه قضاء شئ والذى روى شهران لا ينقصان رمضان وذو الحجة المراد في حق الثواب دون العدد لاستحالة ان يقع الخلف في خبر صاحب الشرع الا ان يكون أهل المصر رأوا هلال شعبان فأحصوا ثلاثين يوماً ثم صاموا فقد أحسنوا وعلى من لم يصم معهم قضاء يوم لانا تيقنا انه أفطر يوما من شهر رمضان لان الشهر لا يكون أكثر من ثلاثين يوما وعلى هذا روى عن محمد رحمه الله تعالي أنهم لو صاموا بشهادة الواحد على رؤية الهلال فصاموا ثلاثين يوما ثم لم يروا الهلال أفطروا لان الشهر لا يكون أكثر من ثلاثين يوما وقد ألزمه ابن سماعة فقال هذا فطر بشهادة الواحد وأنت لا ترى ذلك وهذا الزام ظاهر والجواب عنه أن الفطر بقضاء القاضي وذلك بمقتضي الشهادة ويثبت بمثله ما لا يثبت بنفس الشهادة كالميراث عند شهادة القابلة

على الولادة وقد روى الحسن عن أبي حنيفة رحمهما الله تعالى فيمن أبصر الهلال وحده ورد الامام شهادته فصام ثلاثين يوما ولم يروا الهلال لم يفطر الا مع الامام والجماعة فلعل الغلط وقع له كما ورد في حديث عمر رضي الله عنه أنه أمر الذي قال رأيت الهلال أن يمسح حاجبه بالماء ثم قال اين الهلال فقال فقدته فقال شعرة قامت من حاجبك حسبتها هلالا وانما أمرناه بالصوم في الابتداء احتياطاً من غير أن نحكم أن اليوم من رمضان والاحتياط في أن لا يفطر الا مع الامام والجماعة ﴿قال﴾ واذا جامع الرجل امرأته في الفرج فغابت الحشفة ولم ينزل فعليهما القضاء والكفارة والغسل أما الغسل فلاستطلاق وكاء المني بفعله وأما الكفارة لحصول الفطر على وجه تتم الجناية به قيل تمام الجناية في اقتضاء الشهوة وذلك لا يحصل بدون انزال ﴿قلنا﴾ اقتضاء الشهوة في المحل يتم بالايلاج فأما الانزال تبع لا يعتد به في تكميل الجناية فلو جامعها في الموضع المكروه فعليهما الغسل لما بينا ولا شك في ايجاب الكفارة على قولهما وعن أبي حنيفة رحمه الله تعالى فيه روايتان روى الحسن عن أبي حنيفة رحمهما الله تعالى أنه لا كفارة عليهما وهو طاهر على أصله لانه لا يجعل هذا الفعل كاملا في ايجاب العقوبة التي تندرئ بالشبهات كالحد وفي جانب المفعول ظاهر فليس لها فيه اقتضاء الشهوة ، وروى أبو يوسف عن أبي حنيفة رحمهما الله تعالى ان عليهما الكفارة وهو الأصح فان السبب قد تم وهو الفطر بجناية متكاملة انما يدعى أبو حنيفة رحمه الله تعالى النقصان في معنى الزنا من حيث انه لا يحصل به افساد الفراش ولا معتبر به في ايجاب الكفارة ﴿قال﴾ فان جامع بهيمة أو ميتة فليس عليه الكفارة أنزل أو لم ينزل عندنا خلافا للشافعي رحمه الله تعالى فان السبب عنده الجماع المعدم للصوم وقد وجد ولكنا نقول الجناية لا تتكامل الا باقتضاء شهوة المحل وهذا المحل غير مشتهي عند العقلاء فان حصل به قضاء الشهوة فذلك لغلبة الشبق أو لفرط السفه وهو كمن يتكلف لقضاء شهوته بيده لا تتم جنايته في ايجاب الكفارة فهذا مثله ﴿قال﴾ فان جامع أو أكل أو شرب ناسياً فظن أن ذلك يفطره فأكل بعد ذلك متعمداً فعليه القضاء ولا كفارة عليه لانه اشتبه عليه ما يشتبه فان الأكل مع النسيان يفوت ركن الصوم حقيقة ولا بقاء للعبادة مع فوات ركنها فيكون ظنه هذا في موضعه فصار شبهة في اسقاط الكفارة قال محمد رحمه الله تعالى الا أن يكون بلغه خبر الناسي فحينئذ عليه القضاء والكفارة لان ظنه مدفوع بقول رسول الله صلى الله عليه وسلم حيث قال تم على صومك فلا

تبقى شبهة وقد روى الحسن عن أبي حنيفة رحمهما الله تعالى أنه لا كفارة عليه وان بلغه الخبر لان خبر الواحد لا يوجب علم اليقين وانما يوجب العمل تحسينا للظن بالراوى فلا تنتفي الشبهة به وعلى هذا لو احتجم فظن ان ذلك فطره فأكل بعد ذلك متعمداً فعليه القضاء والكفارة لان ظنه في غير موضعه فان انعدام ركن الصوم بوصول الشئ الى باطنه ولم يوجد الا أن يكون افتاه مفتى العامة بان صومه قد فسد فحينئذ لا كفارة عليه لان الواجب على العامى الاخذ بفتوى المفتى فتصير الفتوى شبهة في حقه وان كان خطأ في نفسه وان كان سمع الحديث أفطر الحاجم والمحجوم واعتمد ظاهره قال محمد رحمه الله تعالى تسقط عنه الكفارة أيضاً كما لو اعتمد الفتوى وعن أبي يوسف رحمه الله تعالى انها لا تسقط لان العامى اذا سمع حديثاً فليس له ان يأخذ بظاهره لجواز ان يكون مصروفاً عن ظاهره أو منسوخاً وان دهن شاربه أو اغتاب فظن ان ذلك فطره فأكل بعد ذلك متعمداً فعليه القضاء والكفارة سواء اعتمد حديثاً أو فتوى لان هذا الظن والفتوى بخلاف الاجماع غير معتبر ﴿قال﴾ واذا أسلم الكافر في النصف من شهر رمضان صام مابقى من الشهر وليس عليه قضاء مامضى منه وكذلك اليوم الذى أسلم فيه لايجزيه صومه وان لم يأكل ونوى قبل الزوال لانعدام أهلية العبادة فى أول النهار ولكنه يمسك تشبهاً بالصائمين وليس عليه قضاؤه ومن العلماء من يقول عليه قضاء هذا اليوم والايام الماضية من الشهر وجعلوا ادراك جزء من الشهر كادراك جميع الشهر كما ان ادراك جزء من وقت الصلاة بعد الاسلام كادراك جميع الوقت والتفريط انما جاء من قبله بتأخير الاسلام فلا يعذر في اسقاط القضاء وهو قريب من أصل الشافعى رحمه الله تعالى ان الكفار مخاطبون بالشرائع ﴿ولنا﴾ ماروى ان وفد ثقيف حين قدموا على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم أسلموا فى النصف من رمضان فأمرهم بصوم مابقى من الشهر ولم يأمرهم بقضاء مامضى وتأخير البيان عن وقت الحاجة لايجوز لان وجوب القضاء ينبنى على خطاب الشرع بالأداء وذلك لايكون بدون الاهلية للعبادة والكافر ليس بأهل لثوابها فلا يثبت خطاب الأداء في حقه والصوم عبادة معلومة بمعيادها وهو الزمان فلا تصور للصوم منه فى الزمن الماضى بخلاف الصلاة فانها معلومة بأوقاتها والوقت ظرف لها فجعل لادراك جزء من الوقت سبباً لوجوب الأداء ثم القضاء ينبنى عليه ﴿قال﴾ ولا تصلى الحائض ولا تصوم لقوله عليه الصلاة والسلام فى بيان نقصان دين المرأة تقعد احداهن شطر عمرها لا تصوم

ولا تصلي يعني زمان الحيض فاذا طهرت قضت أيام الصوم ولا تقضي الصلاة لما تقدم بيانه ﴿ قال ﴾ وكل وقت جعلتها فيه نفساء أو حائضاً فانها تعيد صوم ذلك اليوم ولا تعيد صلاته وكل وقت جعلتها فيه مستحاضة فانها تعيد صلاته ان لم تكن صلتها فان كانت صلت وصامت فقد جاز لان المستحاضة فى حكم الطاهرات فيما يرجع الى العبادات قال صلى الله عليه وسلم للمستحاضة توضئي وصلي وان قطر الدم على الحصير قطراً وقال المستحاضة تتوضأ لكل صلاة ثم طول محمد رحمه الله هذا الفصل في الأصل فذكر في باب المستحاضة مسائل منها ان ينقص الدم عن أقل مدة الحيض أو يزيد على أكثر مدة الحيض أو أكثر مدة النفاس أو يسبق رؤية الدم أوانه فالاستحاضة تكون بدم فاسد ويستدل بتقدمه على أوانه على فساده وتمام شرح هذه المسائل فى كتاب الحيض ﴿ قال ﴾ ولا يجوز شئ من الصوم الواجب ان يصومه فى يوم الفطر أوالنحر أو أيام التشريق لان الصوم في هذه الايام منهي عنه قال أبو رافع أمرني رسول الله صلى الله عليه وسلم ان أنادي في أيام منى الا لا تصوموا في هذه الايام فانها أيام أكل وشرب وبعال وفى رواية انها أيام أكل وشرب وذكر وعن عقبة بن عامر الجهنى أن النبي صلى الله عليه وسلم نهي عن صوم يوم التروية ويوم عرفة ويوم النحر وأيام التشريق وتأويل النهي فى يوم التروية وعرفة فى حق الحاج اذا كان يضعف بالصوم عن الوقوف والذكر . وفى الحديث المشهور الذي روينا أن النبي صلى الله عليه وسلم نهي عن صوم ستة أيام والمنهي عنه يكون فاسداً والواجب فى ذمته مستحق عليه أداؤه بصفة الصحة فلا يتأدى بما هو فاسد وكذلك صوم المتعة عندنا لايتأدى في يوم النحر وأيام التشريق وقال الشافعي رضى الله تعالى عنه فى القديم يتأدي صوم المتعة فى أيام التشريق وهو مروى عن عائشة وابن عمر ومعاذ ومذهبنا مروي عن على وابن مسعود رضى الله تعالى عنهما ﴿ قال ﴾ واذا كان على الرجل صيام شهرين متتابعين من فطر أو ظهار أو قتل فصامها وأفطر فيها يوما لمرض فعليه استقبال الصيام لانعدام صفة التتابع بالفطر فان كانت امرأة فأفطرت فيما بين ذلك للحيض لم يكن عليها استقباله . وكان ابراهيم النخعى يسوى بين الفصلين فى انه لايجب الاستقبال لاعتبار العذر وابن أبى ليلى رحمه الله كان يسوى بين الفصلين فى انه يجب الاستقبال لانعدام التتابع بالفطر وكان يقول قد تجد المرأة شهرين خاليين من الحيض اذا حبلت أو أيست والفرق لنا بين الفصلين من وجهين . أحدهما أن

الرجل يجد شهرين خاليين عن المرض فلو أمرناه بالاستقبال لم يكن فيه كبير حرج والمرأة لا تجد شهرين خاليين عن الحيض عادة فلعلها لا تحبل ولا تعيش الى أن تيأس فني الامر بالاستقبال حرج بين . والثاني أن المرض لا ينافي الصوم حتى لو تكلف وصام جاز فانقطاع التتابع كان بفعله والواجب عليه تتابع الصوم في الوقت الذي يتصور فيه الأداء منه فاذا لم يوجد استقبل فأما الحيض ينافي أداء الصوم منها فلم ينقطع التتابع بفعلها الا أن عليها أن تصل قضاء أيام الحيض بصومها لان هذا القدر من التتابع فى وسعها فعليها أن تأتى به . وروي ابن رستم عن محمد رحمه الله تعالى قال اذا صامت شهراً فأفطرت فيه بعذر الحيض ثم أيست فعليها الاستقبال لزوال العذر قبل تمام المقصود وعن أبي يوسف رحمه الله تعالى انها لو حبلت بعد ماصامت شهراً فأفطرت فيه لعذر الحيض بنت على صومها لانها بالحبل لا تخرج من أن تكون من ذوات الاقراء وان لم تصل قضاء أيام الحيض بصومها استقبلت لانها تركت التتابع الذي في وسعها ﴿ قال ﴾ وان صام عن ظهار شهرين أحدهما رمضان لم يكن عما نواه وكان عن رمضان لان صوم الظهار دين فى ذمته فانما يتأدى ما هو مشروع له الوقت لا ما هو مستحق عليه بجهة مخصوصة وعليه الاستقبال لانه يجده شهرين خاليين عن رمضان وهذا بخلاف ما اذا نذر ان يصوم رجب فصامه عن الظهار جاز عما نوى لان صوم رجب كان مشروعا له وكان صالحا لاداء الواجب به قبل النذر وهو بالنذر موجب على نفسه ماليس بواجب ولا تبقى صلاحيته لغيره اذ ليس له هذه الولاية فاما الشرع لما عين صوم رمضان للفرض نفى صلاحيته لغيره وللشرع هذه الولاية فلهذا لا يتأدى صوم الظهار من المقيم فى رمضان . وله أن يفرق بين قضاء رمضان وقد بينا هذا وفيه قول عن عائشة رضي الله عنها أنه يجب متتابعاً وكذلك صوم جزاء الصيد والمتعة لانه مطلق في القرآن قال الله تعالى أو عدل ذلك صياما . وقال تعالى فصيام ثلاثة أيام في الحج وسبعة اذا رجعتم والذي روى فى قراءة أبي بن كعب فصيام ثلاثة أيام متتابعة فى الحج شاذ غير مشهور والزيادة على النص بمثله لا تثبت ﴿ قال ﴾ رجل أصبح صائما ينوى قضاء رمضان ثم علم أنه ليس عليه شئ منه فالاحسن له أن يتم صومه تطوعا وان أفطر لم يلزمه شيء الا على قول زفر رحمه الله تعالى فانه يقول يلزمه القضاء وليس له أن يفطر وذكر الطحاوى رحمه الله تعالى فى الصلاة عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى مثل قول زفر رحمه الله تعالى وكذلك المكفر بالصوم اذا

أيسر في خلاله فالاولى أن يتم صومه تطوعا وان أفطر لم يلزمه القضاء الا على قول زفر رحمه الله تعالى فانه يقول بعد التبين والإسار هو فى نفل صحيح حتى لو أنه كان نفلا فيلزمه التحرز عن ابطاله والقضاء ان أبطله كما لو كان شروعه بنية النفل وكمن أحرم بحج مظنون وكمن تصدق على فقير على ظن أنه عليه ثم علم أنه ليس عليه لم يكن له أن يسترد ﴿ ولنا ﴾ أن عمله كان في اداء الفرض أما فى حق المكفر فقد كان واجبا عليه حين شرع ظاهراً وباطناً وكذلك فى المظنون فان المرء يخاطب بما عنده لا بما عندالله تعالى وذلك الفرض الذى شرع فيه قد سقط عنه شرعا فابقى من النفل انما بقى نظرا من الشرع له لا ايجابا عليه فالاولى له أن يتمه ولكن لا يلزمه شئ ان لم يتمه لان الواجب عليه التحرز عن ابطال عمله وهو لم يبطل عمله بالفطر لان عمله كان فى أداء الفرض دون النفل وهو نظير النفل المشروع فى كل يوم الاولى للمرء أن يأتى به ولا شئ عليه إن امتنع منه ثم الشروع فى كونه ملزما لا يكون أقوى من النذر واضافة النذر الى ما هو واجب لا يفيد الايجاب فالشروع أولى بخلاف الحج فان ما أدى من الفرض قد سقط بالتبين ولكن لم يخرج به من الاحرام فالاحرام عقد لازم لا خروج منه الا بأداء الافعال ألا ترى أنه لو فاته الحج لا يخرج من الاحرام الا بأعمال العمرة فان أحصر فى الحج المظنون فتحلل بالهدى فقد اختلف فيه مشايخنا منهم من يقول لا يلزمه قضاء شئ لانه تم خروجه من الاحرام والاصح أنه يلزمه القضاء لان الاحرام فى الاصل لازم والتحلل بالاحصار لدفع الحرج والمشقة عنه ففيما وراء ذلك تبقى صفة اللزوم معتبرة بخلاف الصدقة لانها تمت بالوصول الى الفقير فوزانه مالو أتم الصوم ثم تبين أنه ليس عليه وفى هذا لا يمكنه أبطاله ﴿ وقال ﴾ امرأة أصبحت صائمة متطوعة ثم أفطرت ثم حاضت فعليها القضاء عندنا وعند زفر رحمه الله تعالى لا قضاء عليها لان الحيض الموجود في آخر النهار فى منافاة الصوم كالموجود فى أوله فتبين أن هذا اليوم لم يكن وقت اداء الصوم فى حقها والشروع فى غير وقت الصوم لا يكون ملزما شيئاً كالشروع ليلا ﴿ ولنا ﴾ ان شروعها في الصوم قد صح لاستجماع شرائط الاداء عند الشروع ثم بالافساد وجب القضاء دينا فى ذمتها والحيض بعد ذلك لا ينافي بقاء الصوم ديناً وانما يكون الحيض مؤثراً اذا صادف الصوم وهنا الحيض لم يصادف الصوم فاعتراضه ليلا أو نهاراً سواء ولان الشروع كالنذر ولو نذرت ان تصوم هذا اليوم ثم أفطرت ثم حاضت كان عليها القضاء فكذلك اذا

شرعت فان لم تفطر حتى حاضت فقد ذكر ابن سماعة عن محمد رحمه الله تعالى ان عليها القضاء أيضاً وهو الصحيح على ما أشار اليه الحاكم وفي رواية ابن رستم عن محمد لا قضاء عليها لان الحيض صادف الصوم والمنافاة لم تكن بفعلها فلا تكون جانية ملزمة ١٠ وجه الرواية الاخرى أن شروعها قد صح فكان بمنزلة نذرها ولو نذرت ان تصوم هذا اليوم فحاضت فيه كان عليها القضاء وان لم يكن تعذر الاتمام مضافا الى فعلها لا يمنع وجوب القضاء كالمتيمم اذا شرع في النفل ثم أبصر الماء فعليه القضاء ﴿ قال ﴾ المكفر بالصوم عن ظهار اذا جامع بالنهار عامداً وجب عليه الاستقبال سواء جامع التي ظاهر منها أو غيرها لانقطاع التتابع بفعله فان جامع بالنهار ناسياً أو بالليل عامداً نظر فان جامع غير التي ظاهر منها لم يكن عليه الاستقبال لان جماعه لم يؤثر في صومه فلم ينقطع التتابع وان جامع التي ظاهر منها فعليه الاستقبال في قول أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله تعالى وفي قول أبي يوسف والشافعي رحمهما الله تعالى لا يلزمه الاستقبال فان جماع الناسي والجماع بالليل لا يؤثر في افساد الصوم فلا ينقطع به التتابع كالاكل والشرب وجماع غير التي ظاهر منها ولانه لو استقبل صار مؤديا صوم الشهرين بعد المسيس ولو بنى صار مؤدياً احد الشهرين قبل المسيس والآخر بعده وهذا أقرب الى الامتثال وهو نظير ما لو أطعم ثلاثين مسكيناً ثم جامع لم يكن عليه استقبال الاطعام وأبو حنيفة ومحمد رحمهما الله تعالى قالا الواجب عليه بالنص اخلاء الشهرين عن المسيس وهو قادر على هذا فلا يتأدى الواجب الا به وبيانه أن الله تعالى قال فصيام شهرين متتابعين من قبل أن يتماسا ومن ضرورة الامر بتقديم الشهرين على المسيس الامر باخلائهما عنه والثابت بضرورة النص كالمنصوص فكان الواجب عليه شيئين عجز عن أحدهما وهو تقديم الشهرين على المسيس وهو قادر على الآخر وهو اخلاؤهما عن المسيس فيأتي بما قدر عليه وذلك بالاستقبال بخلاف جماع غير التي ظاهر منها فانه غير مأمور بتقديم صوم شهرين على جماعها فلا يكون مأموراً باخلائها عنه وان لم يؤثر جماعه في الصوم لا يدل على انه لا يبطل به معنى الكفارة اذا انعدم به الشرط المنصوص كما لو أيسر في خلال صوم الكفارة فان يساره لا يؤثر في الصوم وتبطل به الكفارة ثم حرمة الجماع في حق التي ظاهر منها بدوام الليل والنهار وفي مثله النسيان والعمد سواء كالجماع في الاحرام وهذا بخلاف الاطعام فانه ليس في التكفير بالاطعام تنصيص على التقديم على المسيس

والامر باخلائه عن المسيس كان لضرورة الامر بالتقديم على المسيس . فان قيل بالاجماع ليس له أن يجامعها قبل أن يكفر وان كانت كفارته بالاطعام وعندكم لايجوز قياس المنصوص على المنصوص ﴿ قلنا ﴾ ماعرفنا ذلك بالقياس بل بالنص وهو حديث أوس بن الصامت رضي عنه حين ظاهر من امرأته ثم رآها في ليلة قمراء وعليها خلخال فاعجبته فواقعها ثم سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال له استغفر الله ولا تعد حتى تكفر فبهذا النص تبين أنه ليس له أن يغشاها قبل التكفير سواء كانت كفارته بالاطعام أو بالصيام ﴿ قال ﴾ وتجوز نية صوم التطوع قبل انتصاف النهار، وقال مالك رحمه الله تعالى لاتجوز لانه حين أصبح غير ناو للصوم فقد تعين أول النهار لفطره والصوم والفطر في يوم واحد لايحتمل الوصف بالتجزى فهو كما لو تعين بأكله ﴿ ولنا ﴾ قوله صلى الله عليه وسلم المتطوع بالخيار ما لم تزل الشمس يعنى المريد للصوم وعن عائشة رضي الله عنها أن النبي صلى الله عليه وسلم كان اذا أصبح دخل على نسائه وقال هل عندكن شيء فان قلن لا قال انى صائم وفي حديث عاشوراء أن النبي صلى الله عليه وسلم قال ومن لم يأكل فليصم فان كان صوم عاشوراء نفلا فهو نص وان كان فرضا فجواز الفرض بنية من النهار يدل على جواز النفل بطريق الاولى ولسنا نقول ان جهة الفطر قد تعينت بترك النية في أول النهار ولكن بقى الامر مراعى ما بقى وقت الغداء فان الصوم ليس الا ترك الغداء في وقته على قصد التقرب وفوات وقت الغداء بزوال الشمس فاذا نوى قبل الزوال فقد ترك الغداء في وقته على قصد التقرب فكان صوما ﴿ قال ﴾ ولو نوى التطوع بعد انتصاف النهار لم يكن صائما عندنا وعند الشافعي رحمه الله تعالى يكون صائما اذا نوى قبل غروب الشمس ولم يكن أكل في يومه شيئا قال لان النفل غير مقدر شرعا بل هو موكول الى نشاطه فربما ينشط فيه بعد الزوال وهو وقت الاداء كما قبله وشبهه بالصلاة فان التطوع بالصلاة يجوز راكبا وقاعدا مع القدرة على القيام لانه موكول الى نشاطه ﴿ ولنا ﴾ ما بينا أن الصوم ترك الغداء في وقته على قصد التقرب فان العشاء باق في حق الصائم والمفطر جميعا ووقت الغداء ما قبل الزوال دون ما بعده فاذا لم ينو قبل الزوال لم يكن تركه الغداء على قصد التقرب فلا يكون صوما واما في قضاء رمضان وكل صوم واجب في ذمته فسواء نوى قبل الزوال أو بعده لم يكن عنه مالم ينو من الليل لان ما كان دينا في ذمته لم يتعين لأدائه يوم مالم يعينه فامساكه في أول النهار قبل النية لم يتوقف عليه فلا

يستند حكم النية اليه بخلاف صوم رمضان فانه متعين في وقته فيتوقف امساكه عليه فيستند حكم النية ثم اقامة النية في أكثر الوقت مقام النية في جميعه لأجل الضرورة والحاجة وذلك فيما يفوته دون مالا يفوته وصوم رمضان يفوته عن وقته والنفل لايفوته أصلا فاما ما كان ديناً في ذمته لايفوت فلا تقام النية في أكثر الوقت في حقه مقام النية في جميعه ﴿قال﴾ ولايكون صائماً في رمضان ولا في غيره مالم ينو الصوم وان اجتنب المفطرات الى آخر يومه بمرض أو غير مرض وقد بينا قول زفر رحمه الله تعالى في الصحيح المقيم انه يتأدى منه الصوم بمجرد الامساك من غير النية فان كان مريضاً أو مسافراً فلا خلاف انه لايكون صائماً مالم ينو وعند زفر رحمه الله تعالى مالم ينو من الليل قال لان الأداء غير مستحق عليه في هذا الوقت نفسه فلا يتعين الا بنيته بخلاف الصحيح المقيم وعندنا اشتراط النية ليصير الفعل قربة فان الاخلاص والقربة لاتحصل الا بالنية قال الله تعالى وما أمروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين في هذا المسافر والمقيم سواء انما فارق المسافر المقيم في الترخص بالفطر فاذا لم يترخص صحت منه النية قبل انتصاف النهار كما تصح من المقيم ﴿قال﴾ فان أصبح بنية الفطر فظن ان نيته هذه قد أفسدت عليه صومه وأفتي بذلك فأكل قبل انتصاف النهار فعليه القضاء ولا كفارة عليه للشبهة التي دخلت وهما فصلان أحدهما اذا أصبح ناويا للصوم ثم نوى الفطر لايبطل به صومه عندنا . وقال الشافعي رحمه الله تعالى يبطل فان الشروع في الصوم لا يستدعي فعلا سوى نية الصوم فكذلك الخروج لا يستدعي فعلا سوى النية ولان النية شرط أداء الصوم وقد أبدله بضده وبدون الشرط لاتتأدى العبادة ﴿ولنا﴾ الحديث الذي روينا الفطر مما يدخل وبنيته ماوصل شئ الى باطنه ثم هذا حديث النفس . وقال النبي صلى الله عليه وسلم ان الله تجاوز لامتي عما حدثت به أنفسها مالم يعملوا أو يتكلموا وكما أن الخروج من سائر العبادات لايكون بمجرد النية فكذلك من الصوم وبالاتفاق اقتران النية بحالة الاداء ليس بشرط فانه لو كان مغمى عليه في بعض اليوم يتأدى صومه في هذا الفصل اذا أفتي بأن صومه لايجوز فافطر لم يكن عليه كفارة لشبهة اختلاف العلماء لان على العامي أن يأخذ بقول المفتي وان كان أصبح غير ناو للصوم ثم أكل فعلى قول أبي حنيفة رحمه الله تعالى لا كفارة عليه سواء أكل قبل الزوال أو بعده وعلى قول أبي يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى ان أكل قبل الزوال فعليه الكفارة وان أكل بعد الزوال

فلا كفارة عليه قال لان قبل الزوال حكم الامساك موقوف على أن يصير صائما بنيته فصار بأكله جانيا مفوتا للصوم فأما بعد الزوال امساكه غير موقوف على أن يصير صوما بالنية فلم يكن في أكله جانيا على الصوم وأبو حنيفة رحمه الله تعالى يقول الكفارة تستدعي كمال الجناية وذلك بهتك حرمة الصوم والشهر جميعا ولم يوجد منه هتك حرمة الصوم لانه ما كان صائما قبل أن ينوي فتجرد هتك حرمة الشهر عن حرمة الصوم وهو غير موجب للكفارة كما لو تجرد هتك حرمة الصوم عن هتك حرمة الشهر بأن أفطر في قضاء رمضان وعلى قول زفر رحمه الله تعالى عليه الكفارة سواء أكل قبل الزوال أو بعده لان عنده هو صائم وان لم ينو ﴿قال﴾ فان أصبح غير ناو للصوم ثم نوى قبل الزوال ثم أكل فلا كفارة عليه الا في رواية عن أبي يوسف رحمه الله تعالى أنه تلزمه الكفارة لان شروعه في الصوم قد صح فتكاملت جنايته بالفطر كما لو كان نوى بالليل وجه قول أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله تعالى ان ظاهر قول النبي صلى الله عليه وسلم لا صيام لمن لم يعزم الصيام من الليل ينفي كونه صائما بهذه النية والحديث وإن ترك العمل بظاهره يبقى شبهة في درء ما يندرئ بالشبهات كمن وطئ جارية ابنه مع العلم بالحرمة لا يلزمه الحد لظاهر قوله صلى الله عليه وسلم أنت ومالك لابيك ثم هذا على أصل أبي حنيفة رحمه الله تعالى ظاهر لان عنده لو أكل قبل النية لا تلزمه الكفارة وما كان موجودا في أول النهار يصير شبهة في آخره كالسفر انما الشبهة على قول محمد رحمه الله تعالى وعذره ما بينا ﴿قال﴾ المغمى عليه في جميع الشهر اذا أفاق بعد مضيه فعليه القضاء الا على قول الحسن البصري فانه يقول سبب وجود الاداء وهو شهود الشهر لم يتحقق في حقه لزوال عقله بالاغماء ووجوب القضاء ينبني عليه ﴿ولنا﴾ ان الاغماء مرض وهو عذر في تأخير الصوم الى زواله لا في اسقاطه وهذا لان الاغماء يضعف القوى ولا يزيل الحجا ألا ترى أنه لا يصير موليا عليه وان رسول الله صلى الله عليه وسلم ابتلى بالاغماء في مرضه وكان معصوما عما يزيل العقل قال الله تعالى ما أنت بنعمة ربك بكاهن ولا مجنون فاذا كان مجنونا في جميع الشهر فلا قضاء عليه الا على قول مالك رحمه الله تعالى فانه يقول الجنون مرض يخل العقل فيكون عذرا في التأخير الى زواله لا في اسقاط الصوم كالاغماء ولنا قول النبي صلى الله عليه وسلم رفع القلم عن ثلاث عن الصبي حتى يحتلم وعن المجنون حتى يفيق وعن النائم حتى يستيقظ ومن كان مرفوعا عنه القلم لا يتوجه عليه الخطاب بأداء الصوم والقضاء ينبني عليه

ثم الجنون يزيل عقله فلا يتحقق معه شهود الشهر وهو السبب الموجب للصوم بخلاف الاغماء فانه يعجزه عن استعمال عقله ولا يزيله فلذلك جعل شاهداً للشهر حكما وهو كابن السبيل تلزمه الزكاة لقيام ملكه وان عجز عن اثبات اليد عليه بخلاف من هلك ماله ﴿ قال ﴾ فان أفاق المجنون في بعض الشهر فعليه صوم ما بقي من الشهر وليس عليه قضاء ما مضى في القياس وهو قول زفر والشافعي رحمهما الله تعالى لانه لو استوعب الشهر كله منع القضاء في الكل فاذا وجد في بعضه يمنع القضاء بقدره اعتباراً للبعض بالكل وقياسا على الصبي وهذا لان الصبي أحسن حالا من المجنون فانه ناقص العقل في بعض أحواله عديم العقل في بعض أحواله والمجنون عديم العقل بعيد عن الاصابة عادة ولهذا جاز اعتاق الصغير عن الكفارة دون المجنون فاذا كان الصغر في بعض الشهر يمنع وجوب القضاء فالجنون أولى استحسن علماؤنا بقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه والمراد منه شهود بعض الشهر لانه لو كان السبب شهود جميع الشهر لوقع الصوم في شوال فصار بهذا النص شهود جزء من الشهر سبباً لوجوب صوم جميع الشهر الا في موضع قام الدليل على خلافه ثم الجنون عارض أعجزه عن صوم بعض الشهر مع بقاء أثر الخطاب فيلزمه القضاء كالاغماء وبيان الوصف انه لو كان حج ثم جن بقي المؤدى فرضاً له وكذلك لو كان صلى الفرض ثم جن وبقاء المؤدى فرضاً دليل بقاء أثر الخطاب فأما اذا استوعب الجنون الشهر كله فانما أسقطنا القضاء لا لانعدام أثر الخطاب بل لدفع الحرج والمشقة والحرج عذر مسقط للقضاء كالحيض في حق الصلاة فحاصل الكلام أن الوجوب في الذمة ولا ينعدم ذلك بسبب الصبي ولا بسبب الجنون ولا بسبب الاغماء الا أن الصبي يطول عادة فيكون مسقطا للقضاء دفعا للحرج والاغماء لايطول عادة فلا يكون مسقطاً للقضاء والجنون قد يطول وقد يقصر فاذا طال التحق بما يطول عادة واذا قصر التحق بما يقصر عادة ثم فرقُ مابين الطويل والقصير في الصوم ان يستوعب الشهر كله لان الشهر في حكم الأجل وفي الصلاة ان يزيد على يوم وليلة لتدخل الفوائت في حد التكرار وعلى هذا الأصل قلنا لو نوى الصوم بالليل ثم جن بالنهار جاز صومه عن الفرض في ذلك اليوم خلافا للشافعي رحمه الله تعالى لان الجنون لاينافي العبادة ولا صفة الفرضية فان الاهلية للعبادة لكونه أهلا لثوابها وركن الصوم بعد النية هو الامساك والجنون لاينافيه ﴿ قال ﴾ وان جن في شهر رمضان ثم أفاق بعد سنين في رمضان فعليه

قضاء الشهر الأول لادراكه جزء منه وقضاء الشهر الآخر لادراكه جزء منه وليس عليه قضاء الشهور التي في السنين الماضية بين ذلك لانه لم يدرك جزء منها في حال الافاقة فان كان جنونه أصلياً بان بلغ مجنوناً ثم أفاق في بعض الشهر فالمحفوظ عن محمد رحمه الله تعالى انه ليس عليه قضاء مامضى لان ابتداء الخطاب يتوجه عليه الآن فيكون بمنزلة الصبي حين يبلغ وروى هشام عن أبي يوسف قال في القياس لاقضاء عليه ولكن أستحسن فأوجب عليه قضاء مامضى من الشهر لان الجنون الأصلي لايفارق الجنون العارض في شيء من الاحكام وليس فيه رواية عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى واختلف فيه المتأخرون على قياس مذهبه والاصح انه ليس عليه قضاء مامضى ﴿ قال ﴾ مريض أفطر في شهر رمضان ثم مات قبل ان يبرأ فليس عليه شيء لان وقت أداء الصوم في حقه عدة من أيام أخر بالنص ولم يدركه ولان المرض لما كان عذراً في اسقاط أداء الصوم في وقته لدفع الحرج فلان يكون عذراً في اسقاط القضاء أولى وان برئ وعاش شهراً فلم يقض الصوم حتى مات فعليه قضاؤه لانه أدرك عدة من أيام أخر وتمكن من قضاء الصوم فصار القضاء ديناً عليه . وفي حديث أبي مالك الاشجعي رحمه الله تعالى أن رجلا سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم عمن كان مريضاً في شهر رمضان ثم مات فقال عليه الصلاة والسلام ان كان مات قبل ان يطيق الصوم فلاشيء عليه وان أطاق الصوم ولم يصم حتى مات فليقض عنه يعني بالاطعام ثم لايجوز لوليه ان يصوم عنه وحكي عن الشافعي رحمه الله تعالى قال ان صح الحديث صام عنه وارثه قال أبو حامد من أصحابهم وقد صح الحديث والمراد منه قوله صلى الله عليه وسلم من مات وعليه صيام صام عنه وليه ﴿ ولنا ﴾ حديث ابن عمر رضي الله عنهما موقوفاً عليه ومرفوعاً لايصوم أحد عن أحد ولا يصلي أحد عن أحد ثم الصوم عبادة لاتجري النيابة في أدائها في حالة الحياة فكذلك بعد الموت كالصلاة وهذا لان المعنى في العبادة كونه شاقا على بدنه ولا يحصل ذلك بأداء نائبه ولكن يطعم عنه لكل يوم مسكيناً لانه وقع اليأس عن أداء الصوم في حقه فتقوم الفدية مقامه كما في حق الشيخ الفاني وانما يجب عليهم الاطعام من ثلثه اذا أوصى ولا يلزمهم ذلك اذا لم يوص عندنا وعلى قول الشافعي رحمه الله تعالى يلزمهم ذلك من جميع ماله أوصى أو لم يوص وهو نظير الخلاف في دين الزكاة ثم الاطعام عندنا يقدر بنصف صاع لكل مسكين وعنده يقدر بالمد وأصل الخلاف في طعام الكفارة ونحن

نقيسه على صدقة الفطر بعلة انه أوجب كفاية للمسكين في يومه وعلى هذا اذامات وعليه صلوات يطعم عنه لكل صلاة نصف صاع من حنطة وكان محمد بن مقاتل يقول أولا يطعم عنه لصلوات كل يوم نصف صاع على قياس الصوم ثم رجع فقال كل صلاة فرض على حدة بمنزلة صوم يوم وهوالصحيح والصاع قفيز بالحجاجي وهو ربع الهاشمي وهو ثمانية أرطال في قول أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله تعالى وهو قول أبي يوسف رحمه الله تعالى الاول ثم رجع فقال خمسة أرطال وثلث رطل ومن أصحابنا من وفق فقال ثمانية أرطال بالعراق كل رطل عشرون استارافذلك مائة وستون فذلك مائة وستون استاراً وخمسة أرطال وثلث رطل بالحجاجي كل رطل ثلاثون استارا فذلك مائة وستون وهذا ليس بقوي فقد نص في كتاب العشر والخراج عن أبي يوسف رحمه الله تعالى أنه خمسة أرطال وثلث رطل بالعراق وهو قول الشافعي رحمه الله تعالى وانما رجع أبو يوسف حين حج مع الرشيد فدخل المدينة وسألهم عن صاع رسول الله صلى الله عليه وسلم فأتاه سبعون شيخا منهم كل واحد منهم يحمل صاعا تحت ثوبه فقال ورثت هذا عن أبي عن آبائه الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فكان كل ذلك خمسة أرطال وثلث رطل ﴿ولنا﴾ حديث أنس رضي الله عنه قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يتوضأ بالمد رطلين ويغتسل بالصاع ثمانية أرطال وتوارث أهل المدينة ليس بقوي فقد قال مالك رحمه الله تعالى فقيهم صاع أهل المدينة تحري عبد الملك بن مروان على صاع رسول الله صلى الله عليه وسلم فاذا آل الامر الى التحري فتحري عمر رضي الله عنه أولى بالمصير اليه والقفيز الحجاجي صاع عمر رضي الله عنه حتى كان الحجاج يمن به على أهل العراق ويقول ألم أخرج لكم صاع عمر رضي الله عنه ﴿قال﴾ ابراهيم النخعي رحمه الله كان صاع عمر حجاجيا ثم قد كان لرسول الله صلى الله عليه وسلم صاعان مختلفان منها للنفقات ومنها للصدقات فما روى أنه كان خمسة أرطال وثلث محمول على صاع النفقات ﴿قال﴾ وان صح بعد رمضان عشرة أيام ثم مات فعليه قضاء العشرة الايام التي صح فيها لأنه بقدرها أدرك عدة من أيام أخر والبعض معتبر بالكل وذكر الطحاوي أنه على قول أبي حنيفة وأبي يوسف رحمهما الله تعالى يلزمه قضاء جميع الشهر وان صح يوماً واحداً وعلى قول محمد رحمه الله تعالى يلزمه القضاء بقدر ماصح وهذا وهم من الطحاوي فان هذا الخلاف في النذر اذا نذر المريض صوم شهر ثم برأ يوما ولم يصم فهو على هذا الخلاف

فأما قضاء رمضان فلا خلاف بينهم والفرق لأبي حنيفة وأبي يوسف رحمهما الله تعالى أن هناك السبب الموجب هو النذر الا أنه ليس للمريض ذمة صحيحة في التزام أداء الصوم حتى يبرأ فعند البرء يصير كالمجدد للنذر والصحيح اذا قال لله علي أن أصوم شهراً ثم مات بعد يوم فعليه قضاء جميع الشهر وهنا السبب الموجب للأداء ادراك عدة من أيام أخر فلا يلزمه القضاء الا بقدر ماأدرك والمسافر في جميع هذه الوجوه بمنزلة المريض ﴿قال﴾ مسافر أصبح صائماً ثم قدم المصر فافتى بأن صيامه لايجزئه وانه عاص فأفطر فعليه القضاء ولا كفارة عليه والكلام في هذه المسئلة في فصول. أحدها ان أداء الصوم في السفر يجوز في قول جمهور الفقهاء. وهو قول أكثر الصحابة وعلى قول أصحاب الظواهر لايجوز وهو مروي عن ابن عمر وأبي هريرة رضي الله تعالى عنهما يستدلون بقوله تعالى فعدة من أيام أخر فصار هذا الوقت في حقه كالشهر في حق المقيم فلا يجوز الأداء قبله وقال صلى الله عليه وسلم الصائم في السفر كالمفطر في الحضر وقال ليس من البر الصيام في السفر وفي رواية ليس من امبرم صيام في امسفر ﴿ولنا﴾ قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه وهذا يعم المسافر والمقيم ثم قوله ومن كان مريضاً أو على سفر لبيان الترخص بالفطر فينتفي به وجوب الأداء لاجوازه وفي حديث عائشة رضي الله عنها ان حمزة بن عمرو الأسلمي قال يارسول الله اني أسافر في رمضان أفأصوم فقال صلى الله عليه وسلم صم ان شئت وفي حديث أنس رضي الله عنه قال سافرنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم في رمضان فمنا الصائم ومنا المفطر لايعيب البعض على البعض وتأويل حديثهم اذا كان يجهده الصوم حتى يخاف عليه الهلاك على ماروي انه مر برجل مغشى عليه قد اجتمع عليه الناس وقد ظلل عليه فسأل عن حاله فقيل انه صائم فقال صلى الله عليه وسلم ليس من البر الصيام في السفر يعني لمن هذا حاله والثاني ان المسافرة في رمضان لابأس بها وعلى قول أصحاب الظواهر يستديم السفر في رمضان ولا ينشئه والدليل على جواز المسافرة حديث أبي هريرة رضي الله عنه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم خرج من المدينة الى مكة لليلتين خلتا من رمضان فصام حتى أتى قديدا فشكى الناس اليه فأفطر ثم لم يزل مفطراً حتى دخل مكة فان سافرت في رمضان فقد سافر رسول الله صلى الله عليه وسلم وان صمت فقد صام وان أفطرت فقد أفطر وكل ذلك واسع والثالث اذا أنشأ السفر في رمضان فله أن يترخص بالفطر وكان علي وابن عباس كانا يقولان ان ذلك لمن أهل الهلال

وهو مسافر فاما من أنشأ السفر في رمضان فليس له أن يفطر والحديث الذي روينا حجة فقد أفطر رسول الله صلى الله عليه وسلم حين شكى الناس اليه ولا يقال لما أهل الهلال وهو مقيم فقد لزمه أداء صوم الشهر فلا يسقط ذلك عنه بسفر ينشئه باختياره كاليوم الذي يسافر فيه لانا نقول صوم الشهر عبادات متفرقة وانما يلزمه الاداء باعتبار اليوم الذي كان مقيما في شيء منه دون اليوم الذي كان مسافراً في جميعه قياساً على الصلوات والرابع أن الصوم في السفر أفضل من الفطر عندنا . وقال الشافعي رحمه الله تعالى الفطر أفضل لان ظاهر ما روينا من الآثار يدل على أن الصوم في السفر لا يجوز فان ترك هذا الظاهر في حق الجواز بقي معتبراً في أن الفطر أفضل وقاس بالصلاة فان الاقتصار على الركعتين في السفر أفضل من الاتمام فكذلك الصوم لان السفر يؤثر فيهما قال صلى الله عليه وسلم ان الله وضع عن المسافر شطر الصلاة والصوم ﴿ولنا﴾ ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال في المسافر يترخص بالفطر وان صام فهو أفضل له وبدأ رسول الله صلى الله عليه وسلم بالصوم حتى شكى الناس اليه ثم أفطر فذلك دليل على أن الصوم أفضل ثم الفطر رخصة وأداء الصوم عزيمة والتمسك بالعزيمة أولى من الترخص بالرخصة وهذا لان الرخصة لدفع الحرج عنه وربما يكون الحرج في حقه في الفطر أكثر فانه يحتاج الى القضاء وحده والصوم مع الجماعة في السفر يكون أخف من الفطر والقضاء وحده في يوم جميع الناس فيه مفطرون بخلاف الصلاة فان شطر الصلاة سقط عنه أصلا حتى لا يلزمه القضاء فان الظهر في حقه كالفجر في حق المقيم اذا عرفنا هذا فنقول اذا قدم المصر فأفتى أن صومه لا يجزيه تصير هذه الفتوى شبهة في اسقاط الكفارة وكذا كونه مسافراً في أول النهار يصير شبهة في آخره والكفارة تسقط بالشبهة ﴿قال﴾ ولا بأس بقضاء رمضان في أيام العشر يريد به تسعة أيام من أول ذي الحجة وهو قول عمر رضي الله تعالى عنه وكان علي رضي الله عنه يقول لا يجوز لحديث روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه نهى عن قضاء رمضان في أيام العشر ونحن أخذنا بقول عمر رضي الله تعالي عنه لأن الصوم في هذه الايام مندوب اليه وهو قياس صوم عاشوراء وصوم شعبان وقضاء رمضان في هذه الاوقات يجوز . وقال صلى الله عليه وسلم أفضل الصيام بعد رمضان عشر ذي الحجة وتأويل النهي في حق من يعتاد صوم هذه الايام تطوعاً انه لا ينبغي له أن يترك عادته ويؤدي ما عليه من القضاء في هذه الأيام

﴿قال﴾ واذا بلغ الغلام فى يوم من رمضان فأفطر فيه فلا شئ عليه. وعن أبى يوسف رحمه الله تعالى أنه اذا بلغ قبل الزوال فعليه أن يصوم وان أفطر فعليه قضاء هذا اليوم لأن وقت النية ممتد الى وقت الزوال فى حق من كان أهلا للعبادة فى أول النهار فصار بلوغه قبل الزوال كبلوغه ليلا فعليه أن ينوى الصوم وجه ظاهر الرواية ان الخطاب بالصوم ما كان متوجها عليه فى أول النهار وصوم اليوم الواحد لا يتجزأ وجوبا وامساكه فى أول النهار ما توقف على صوم الفرض لأنه لم يكن أهلا له فهو نظير الكافر يسلم ولو بلغ فى غير رمضان فى يوم فنوى الصوم تطوعا أجزأه بالاتفاق وفى الكافر يسلم اشتباه فقد ذكر فى الجامع الصغير فى صبى بلغ وكافر يسلم قال هما سواء وهذا يدل على ان نية كل واحد منهما صوم التطوع صحيح وأكثر مشايخنا على الفرق بين الفصلين فقالوا لا يصح من الكافر نية صوم التطوع بعد ما أسلم قبل الزوال لأنه ما كان أهلا للعبادة فى أول النهار فلا يتوقف امساكه على أن يصير عبادة بالنية قبل الزوال ﴿قال﴾ واذا ذاق الصائم بلسانه شيئاً ولم يدخل حلقه لم يفطر لأن الفطر بوصول شئ الى جوفه ولم يوجد والفم فى حكم الظاهر. ألا ترى أن الصائم يتمضمض فلا يضره ذلك ويكره له أن يعرض نفسه لشئ من هذا لأنه لا يأمن أن يدخل حلقه بعد ما أدخله فمه فيحوم حول الحمى قال صلى الله عليه وسلم فمن رتع حول الحمى يوشك ان يقع فيه ﴿قال﴾ وان دخل ذباب جوفه لم يفطره ولم يضره وهذا استحسان وكان ينبغى فى القياس ان يفسد صومه لانه ليس فيه أكثر من أنه غير مغذ وأنه لا صنع له فيه فكان نظير التراب يهال فى حلقه وفى الاستحسان لا يضره هذا لانه لا يستطاع الامتناع منه فان الصائم لا يجد بدا من أن يفتح فمه فيتحدث مع الناس وما لا يمكن التحرز عنه فهو عفو ولانه مما لا يتغذى به ولا ينعدم به معنى الامساك وهو نظير الدخان والغبار يدخل حلقه قال أبو يوسف رحمه الله تعالى وقد يدخل فى هذا الاستحسان بصفة القياس فانه لو كان الذباب فى حلقه ثم طار لم يضره ولو كان هذا مفسداً للصوم لكان بوصوله الى باطنه يفسد صومه وان خرج بعد ذلك وان نزل فى حلقه ثلج أو مطر فقد اختلف مشايخنا فيه والصحيح أنه يفطره لان هذا مما يستطاع الامتناع منه بأن يكون تحت السقف ولان هذا مما يتغذى به ﴿قال﴾ وان كان بين اسنانه شئ فدخل جوفه لم يفطر لان هذا لا يستطاع الامتناع منه فان تسحر بالسويق فلابد من أن يبقى بين اسنانه شئ فاذا أصبح يدخل فى حلقه مع ريقه ثم ما بقى بين الاسنان تبع لريقه فكما انه

اذا ابتلع ريقه لم يضره فكذلك ماهو تبع وهذا اذا كان صغيراً يبقى بين الاسنان عادة وهو بخلاف ما اذا دخل ذلك القدر في فمه لان ذلك مما يستطاع الامتناع منه فان كان بحيث لايبقى بين الاسنان عادة يفسد صومه لان هذا لاتكثر فيه البلوى والتحرز عنه ممكن وقدروا ذلك بالحمصة فان كان دونها لم يفسد به الصوم وقدر الحمصة اذا أدخله في حلقه فسد صومه وعليه القضاء ولا كفارة عليه في قول أبي يوسف رحمه الله تعالى . وقال زفر رحمه الله تعالى عليه الكفارة لانه ليس فيه أكثر من انه طعام متغير فهو كالمفطر باللحم المنتن ولابي يوسف ان هذا من جنس مالا يتغذى به والطباع تعافه فهو نظير التراب ثم للفم حكم الباطن من وجه وحكم الظاهر من وجه والكفارة تسقط بالشبهة فلهذا أسقطنا عنه الكفارة ﴿ قال ﴾ رجل قال لله على صوم شهر فله ان يصومه متفرقاً اما وجوب الصوم بنذره فلانه عاهد الله عهداً والوفاء بالعهد واجب قال الله تعالى وأوفوا بعهد الله اذا عاهدتم وذم من ترك الوفاء بالعهد بقوله ومنهم من عاهد الله الآية ثم ما كان من جنسه واجب شرعاً صح التزامه بالنذر وما ليس من جنسه واجب شرعاً كعيادة المريض لايصح التزامه بالنذر الا في رواية عن أبي يوسف عن أبي حنيفة رحمهما الله تعالى وهو قول أبي يوسف فكأنه اعتبر في تلك الرواية كون المنذور قربة ثم مايلزمه بالنذر فرع لما هو واجب بايجاب الله تعالى وما أوجب الله تعالى من الصوم مطلقاً فتعيين وقت الاداء الى العبد والخيار اليه في الأداء متفرقاً أو متتابعاً كقضاء رمضان فكذلك مايوجبه على نفسه ولان صوم الشهر عبادات متفرقة لانه يتخلل بين الايام وقت لايقبل الصوم فلا يلزمه التتابع فيه الا ان ينص عليه أو ينويه فان المنوى اذا كان من محتملات لفظه جعل كالملفوظ ﴿ قال ﴾ فان سمي شهراً بعينه كرجب فعليه ان يصومه وان لم يصمه فعليه القضاء وكذلك ان أفطر فيه يوماً فعليه قضاء ذلك اليوم بالقياس على ماوجب بايجاب الله تعالى من الصوم في وقت بعينه وهو صوم رمضان ويستوى ان كان قال متتابعاً أو لم يقل لان الصفة في العين غير معتبرة وأيام شهر بعينه متجاورة لا متتابعة فلا يلزمه صفة التتابع فيه وان نص عليه أو نواه بخلاف ما اذا سمى شهراً بغير عينه لان الوصف في غير المعين معتبر ثم في المعين اذا لم يصمه حتي وجب عليه القضاء فله أن يفرق القضاء لان القضاء معتبر بالاداء كما في صوم رمضان ﴿ قال ﴾ وان كان أراد يميناً فعليه كفارة اليمين سواء أفطر في جميع الشهر أو في يوم منه لان المنوى من محتملات

لفظه فان الحالف يعاهد الله تعالى كالناذر ثم شرط حنثه أن لا يصوم جميع الشهر فسواء أفطر فيه يوما أو أكثر فقد وجد شرط الحنث والحاصل أنه اذا لم ينو شيئاً كان كلامه نذراً باعتبار الظاهر والعادة وان نوى اليمين كان يميناً بنيته نذراً بظاهره وان نواهما جميعا كان نذراً ويميناً فى قول أبى حنيفة ومحمد رحمهما الله تعالى وروى أصحاب الاملاء عن أبى يوسف رحمه الله تعالى أنهما لا يجتمعان في كلمة واحدة ولكنه ان نوي اليمين فهو يمين تلزمه الكفارة بالحنث دون القضاء وان نواهما كان نذراً ولم يكن يمينا وجه قوله ان حكم النذر يخالف حكم اليمين فلا يجتمعان فى كلام واحد كقوله لامرأته أنت علىّ حرام ان نوى به الطلاق كان طلاقا وان نوى به اليمين كان يميناً ولا يجتمعان وان نواهما وليس هذا نظير قول أبى يوسف رحمه الله تعالى فى اجتماع معني الحقيقة والمجاز فى كلام واحد فى بعض مسائل الايمان لان حكم المجاز هناك غير مخالف لحكم الحقيقة فكان بمنزلة لفظ العموم وجه قولهما أن فى لفظه كلمتين احداهما يمين وهوقوله لله فان معناه بالله قال ابن عباس رضى الله عنه دخل آدم الجنة فلله ماغربت الشمس حتى خرج وهذا لان اللام والباء يتعاقبان قال الله تعالى أآمنتم له وفى موضع آخر به وقوله على نذر الا أن عند الاطلاق غلب عليه معنى النذر باعتبار العادة فحمل عليه فاذا نواهما فقد نوى بكل لفظ ما هو من محتملاته فيعمل بنيته وليس هذا نظير ما يقال ان على قول أبى حنيفة رحمه الله تعالى لا تجتمع الحقيقة والمجاز فى لفظ واحد لان الحقيقة استعمال اللفظ فى موضعه والمجاز استعماله فى غير موضعه وانما ذلك فى كلمة واحدة لا فى كلمتين ﴿قال﴾ وان نذر صوم سنة بعينها أفطر يوم النحر ويوم الفطر وأيام التشريق لان الصوم فى هذا الايام منهى عنه شرعاً والى العبد ولاية الايجاب بنذره لا رفع المنهى ثم عليه قضاء هذه الايام عندنا . وقال زفر رحمه الله تعالى ليس عليه القضاء وهو قول الشافعى رحمه الله تعالى واصل المسئلة اذا قال لله على ان أصوم غداً وغداً يوم النحر أو قال لله على ان أصوم يوم النحر صح نذره فى الوجهين ويؤمر بأن يصوم يوما آخر فان صام فى ذلك اليوم خرج من موجب نذره وعند زفر والشافعى رحمهما الله تعالى لا يصح نذره وهو رواية ابن المبارك عن أبى حنيفة رحمهما الله تعالى وروى الحسن عن أبى حنيفة أنه اذا قال لله على صوم يوم النحر لم يصح نذره وان قال غداً وغداً يوم النحر صح نذره وجه قولهما ان الصوم غير مشروع فى هذه الايام وليس الى العبد شرع ماليس بمشروع كالصوم ليلا

وبيانه أن الشرع عين هذا الزمان للاكل بقوله عليه السلام فانها أيام أكل وشرب وتعينه لاحد الضدين ينفي الضد الآخر فيه ولدليل على أنه لايصلح لاداء شئ من الواجبات ان الصوم اسم لما هو قربة والمنهي عنه يكون معصية فلا يكون صوماً ﴿ولنا﴾ ان الصوم مشروع في هذه الايام فان النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن صوم هذه الايام وموجب النهي الانتهاء والانتهاء عما ليس بمشروع لايتحقق ولان موجب النهي الانتهاء على وجه يكون للعبد فيه اختيار بين أن ينتهي فيثاب عليه وبين أن يقدم على الارتكاب فيعاقب عليه وذلك لايتحقق اذا لم يبق الصوم مشروعا فيه وموجب النهي غير موجب النسخ فاذا كان موجب النسخ رفع المشروع عرفنا أنه ليس موجب النهي رفع المشروع والمعنى الذي لأجله كان الصوم مشروعاً في سائر الايام كون الامساك فيها بخلاف العادة وهذا المعنى في هذه الأيام أظهر والشرع أمر بالفطر فيه لانه جعله مفطراً فيه بخلاف الليل فقد جعله مفطراً بدخول الليل بقوله فقد أفطر الصائم أكل أولم يأكل والنهي يجعل الأداء من العبد فاسداً ولهذا لايصلح لأداء شئ من الواجبات به ولكن صفة الفساد لا تمنع بقاء أصله شرعا كمن أفسد احرامه ففي عقد الاحرام وعليه أداء الافعال شرعا واذا ثبت أن الصوم مشروع في هذا اليوم فقد حصل نذره مضافا الى محله فيصح وليس في النذر ارتكاب المنهي انما ذلك في أداء الصوم ولهذا أمرناه بأن يصوم يوما آخر كيلا يكون مرتكبا للنهي ولو صام في هذه الايام خرج عن موجب نذره لانه ماالتزم الا هذا القدر وقد أدى كمن قال لله علي أن أعتق هذه الرقبة وهي عمياء خرج عن موجب نذره باعتاقها لانه ما التزم الا هذا القدر وقد أدى باعتاقها وان كان لا يتأدى شئ من الواجبات بها وكمن نذر أن يصلي عند طلوع الشمس فعليه أن يصلي في وقت آخر فاذا صلى في ذلك الوقت خرج عن موجب نذره وجه رواية الحسن أنه اذا نص على يوم النحر فقد صرح في نذره بما هو منهي عنه فلم يصح واذا قال غداً لم يصرح في نذره بما هو منهي عنه فصح نذره وهو كالمرأة اذا قالت لله علي أن أصوم يوم حيضي لم يصح نذرها ولو قالت غداً وغداً يوم حيضها صح نذرها اذا عرفنا هذا فنقول اذا نذر صوم سنة بعينها فعليه قضاء خمسة أيام اذا أفطر فيها يوم الفطر ويوم النحر وأيام التشريق وان التزم سنة بغير عينها فعليه قضاء خمسة وثلاثين يوما لان صوم رمضان لا يكون عن المنذور ولو قال سنة متتابعة فعليه ان يصل هذا القضاء بالاداء وكان محمد بن سلمة رحمه الله تعالى يقول في هذا الفصل لا يفطر

فى الايام الخمسة لان هذا القدر من التتابع فى وسعه والأول أصح وهو مروى عن أبى يوسف رحمه الله تعالى وكذلك المرأة ان نذرت صوم سنة بعينها قضت أيام الحيض لما بينا ﴿قال﴾ رجل جعل لله عليه أن يصوم كل خميس يأتى عليه فافطر خميساً فعليه القضاء وكفارة اليمين ان أراد يمينا فان أفطر خميساً آخر قضاه أيضاً ولم يكن عليه كفارة أخرى لان اليمين واحدة فاذا حنث فيها مرة لايحنث مرة أخرى وبحكم النذر لزمه صوم كل خميس فكل ما أفطر فى خميس كان عليه قضاؤه وهذا لان ايجاب القضاء فى كل خميس لايقتضي تعدد النذر بخلاف ايجاب الكفارتين ﴿قال﴾ وان جعل لله عليه ان يصوم اليوم الذى يقدم فيه فلان أبداً فقدم فلان ليلا لم يلزمه شئ لان اليوم حقيقة لبياض النهار ولم يوجد ذلك عند قدوم فلان ولايقال اليوم بمعنى الوقت كما لو قال لامرأته أنت طالق فى اليوم الذي يقدم فيه فلان لان اليوم قد يحتمل معنى الوقت ولكن اذا قرن به مايختص بأحد الوقتين وهو بياض النهار علم أنه ليس مراده الوقت مطلقا بخلاف الطلاق فانه لايختص بأحد الوقتين وان قدم فلان فى يوم قد أكل فيه فعليه ان يصوم ذلك اليوم فيما يستقبل ولا يقضى هذا اليوم الذي أكل فيه وعن أبي يوسف رحمه الله تعالى ان عليه قضاءه قال لان السبب هو النذر والوقت شرط فيه فعند وجوده يستند الوجوب الى نذره فكانه قال لله على ان أصوم غداً فاكل الغد فعليه قضاؤه وجه ظاهر الرواية انه أضاف النذر الى وقت قدوم فلان فعند وجود القدوم يصير كالمجدد للنذر كما هو الاصل ان المعلق بالشرط عند وجوده كالمنجز ومن أكل في يوم ثم قال لله على ان أصوم هذا اليوم أبداً فعليه ان يصومه فيما يستقبل وليس عليه قضاء هذا اليوم وكذلك لو قدم فلان بعد الزوال وجواب أبى يوسف رحمه الله تعالى في هذا غير محفوظ ويجوز ان يفرق بينهما بعلة ان مابعد الزوال ليس بوقت لالتزام الصوم من أحد وما قبل الزوال ان لم يكن وقتاً لالتزام الصوم فى حق الآكل فهو وقت فى حق غيره والاظهر انه يسوى بينهما وان كان قدم قبل الزوال ولم يكن أكل فيه صامه لبقاء وقت النية عند القدوم وصار كالمنجز للنذر في الحال ﴿قال﴾ رجل أصبح صائماً يوم الفطر ثم أفطر فلا قضاء عليه فى قول أبى حنيفة رحمه الله تعالى وعليه القضاء فى قول أبى يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى لأن الشروع ملزم كالنذر بدليل سائر الايام والنهى لايمنع صحة الشروع فيجب القضاء كمن شرع فى الصلاة في الأوقات المكروهة وأبو حنيفة رحمه الله تعالى يقول لم يجب عليه الاتمام بعد الشروع

لان فيه معصية ووجوب القضاء ينبني على وجوب الاتمام ولان القدر المؤدى كان فاسداً لما فيه من ارتكاب النهى فلا يجب عليه حفظه ووجوب الاتمام والقضاء لحفظ المؤدى بخلاف النذر فانه بنذره صار مرتكباً للنهى وفي الشروع في الصلاة في الوقت المكروه روايتان عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى وبعد التسليم الفرق من وجهين أحدهما ان بالشروع هناك لايصير مرتكباً للنهى لان بمجرد التكبير لا يصير مصلياً كمن حلف ان لايصلى فكبر لايحنث فلهذا صح الشروع وهنا بمجرد الشروع صار صائماً مرتكباً للنهى بدليل مسئلة اليمين ولان هناك يمكنه الأداء بذلك الشروع لابصفة الكراهة بان يصبر حتى تبيض الشمس فلهذا لزمه وهنا بهذا الشروع لايمكنه الأداء بدون صفة الكراهة فلم تلزمه ﴿قال﴾ امرأة قالت لله على أن أصوم يوم حيضى فلا شيء عليها لان الحيض ينافى أداء الصوم ومع التصريح بالمنافي لايصح الالتزام كمن قال الله على ان أصوم اليوم الذى أكلت فيه وكذلك ان حاضت ثم قالت لله على ان أصوم هذا اليوم لان المنافى متحقق فكأنها صرحت به بخلاف ما اذا قالت لله على ان أصوم غداً فحاضت من الغد لانه ليس فى لفظها تصريح بالمنافى فصح الالتزام ثم تعذر عليها الأداء بما اعترض من الحيض فعليها القضاء ﴿قال﴾ واذا دخل الغبار أو الدخان حلق الصائم لم يضره لان هذا لايستطاع الامتناع منه فالتنفس لابد منه للصائم والتكليف بحسب الوسع ولو طعن برمح حتى وصل الى جوفه لم يفطره لان كون الرمح بيد الطاعن يمنع وصوله الى باطنه حكماً فان بقى الزج فى جوفه فسد صومه لانه صار مغيباً حقيقة فكان واصلا الى باطنه وهو قياس مالو ابتلع خيطا فان بقى أحد الجانبين بيده لم يفسد صومه وان لم يبق فسد صومه ﴿قال﴾ ولو أكره على أكل وشرب فعليه القضاء دون الكفارة عندنا وقال الشافعى رحمه الله تعالى ان تناول بنفسه مكرهاً فكذلك وان صب فى حلقه لم يفسد صومه واعتبر صنعه فى ذلك ونحن نعتبر وصول المفطر الى باطنه مع ذكره للصوم وذلك لايختلف بفعله وبفعل غيره وكذلك النائم ان صب في حلقه ماء فسد صومه عندنا ولم يفسد عند زفر والشافعي رحمهما الله تعالى لانه أعذر من الناسى اذا لاصنع له أصلا ولكنا نقول الناسى معدول به عن القياس بالنص وهذا ليس فى معناه لان النسيان لاصنع فيه للعباد فاذا كان العذر ممن له الحق منع فساد صومه واليه أشار رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال ان الله أطعمك وسقاك وهنا اتما

جاء العذر بسبب مضاف الى العباد وهو النوم منه والصب من غيره وهذا غير مانع من فساد الصوم لوصول المفطر الى باطنه ﴿ قال ﴾ وللصائم ان يستاك بالسواك أول النهار وآخره وكره الشافعى رحمه الله تعالى للصائم السواك آخر النهار لقوله صلى الله عليه وسلم لخلوف فم الصائم أطيب عند الله تعالى من ريح المسك والسواك يزيل الخلوف وما هو أثر العبادة يكره ازالته كدم الشهيد ﴿ ولنا ﴾ قوله صلى الله عليه وسلم خير خلال الصائم السواك وقال لو لا ان اشق على أمتى لأمرتهم بالوضوء عند كل صلاة وبالسواك عند كل وضوء ثم هو تطهير للفم فلا يكره للصائم كالمضمضة والسواك لا يزيل الخلوف بل يزيد فيه انما يزيل النكهة الكريهة ومراده صلى الله عليه وسلم بيان درجة الصائم لا عين الخلوف فان الله تعالى يتعالى عن أن تلحقه الروائح ودم الشهيد يبقى عليه ليكون شاهداً له على خصمه يوم القيامة والصوم بين العبد وبين من يعلم السر وأخفى فلا حاجة الى الشاهد والسواك الرطب واليابس فيه سواء لقول ابن عباس رضى الله عنه لا بأس للصائم أن يستاك بالسواك الاخضر وكذلك لا بأس أن يبله بالماء الا فى رواية عن أبى يوسف رحمه الله تعالى أنه كره ذلك لانه يجد منه بداً فهو نظير الدوق وادخال الماء فى فمه من غير حاجة ﴿ ولنا ﴾ حديث عائشة رضى الله عنها قالت كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يستاك بالسواك الرطب وهو صائم ﴿ قال ﴾ واذا خافت الحامل أو المرضع على نفسها أو ولدها أفطرت لقوله صلى الله عليه وسلم ان الله تعالى وضع عن المسافر شطر الصلاة والصوم وعن الحامل والمرضع الصوم ولانه يلحقها الحرج فى نفسها أو ولدها والحرج عذر فى الفطر كالمريض والمسافر وعليها القضاء ولا كفارة عليها لانها ليست بجانية فى الفطر ولا فدية عليها عندنا . وقال الشافعى رحمه الله تعالى ان خافت على نفسها فكذلك وان خافت على ولدها فعليها الفدية ومذهبه مروى عن ابن عمر رحمه الله تعالى ومذهبنا مروى عن على وابن عباس رضى الله عنهما الا ان المروى عن ابن عمر الفدية دون القضاء والجمع بينهما لم يشتهر عن أحد من الصحابة وهو يقول الفطر منفعة حصلت بسبب نفس عاجزة عن الصوم خلقة لا علة فيوجب الفدية كفطر الشيخ الفاني وهذا لان الفطر منفعة شخصين منفعتها ومنفعة ولدها فباعتبار منفعتها يجب القضاء وباعتبار منفعة ولدها تجب الفدية ﴿ ولنا ﴾ ان هذا مفطر يرجى له القضاء فلا يلزمه الفداء كالمريض والمسافر وهذا لان الفدية

مشروعـة خلفا عن الصوم والجمع بين الخلف والاصل لايكون وهو خلف غير معقول بل هو ثابت بالنص فى حق من لايطيق الصوم فلا يجوز ايجابه فى حق من يطيق الصوم ولا يجوز أن يجب باعتبار الولد لانه لاصوم على الولد فكيف يجب ماهو خلف عنه ولانه لا يجب في مال الولد ولو كان باعتباره لوجب فى ماله كنفقتـه ولتضاعف بتعدد الولد واما الشيخ الكبير الذى لا يطيق الصوم فانه يفطر ويطعم لكل يوم نصف صاع من حنطة . وقال مالك لافدية عليه قال لان أصل الصوم لم يلزمه لكونه عاجزاً عنه فكيف يلزمه خلفه لان الخلف مشروع ليقوم مقام الاصل ولنا ان الصوم قـد لزمه لشهود الشهر حتي لو تحمل المشقة وصام كان مؤديا للفرض وانما يباح له الفطر لاجل الحرج وعـذره ليس بعرض الزوال حتي يصار الى القضاء فوجبت الفدية كمن مات وعليه الصوم يوضحه ان الصوم لزمه لاباعتبار عينه بل باعتبار خلفه كالكفارة تجب على العبد لاباعتبار المال بل باعتبار خلفه وهو الصوم والاصل فيه قوله تعالى وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين جاء عن ابن عباس رضى الله تعالى عنه وعلى الذين يطيقونه فلا يطيقونه فدية وقيل حرف لامضمر فيه معناه وعلى الذين لايطيقونه قال الله تعالى يبين الله لكم ان تضلوا أى لئلا تضلوا وجعل فيها رواسي أن تميد بكم أى لئلا تميد بكم ﴿ قال ﴾ واذا أكل الصائم الطين أو الجص أو الحصاة متعمداً فعليه القضاء ولا كفارة عليه وقد بينا هذا ومراده طين الارض فأما اذا أكل الطين الارمنى تلزمه الكفارة رواه ابن رستم عن محمد رحمهما الله تعالى لان هذا مما يتداوى به فانه والغاريقون سواء ﴿ قال ﴾ ابن رستم قلت لمحمد فان أكل من هذا الطين الذى يقلى ويؤكل قال لا أدري ماهذا والصحيح أنه تلزمه الكفارة لانه يؤكل تفكها ويؤكل على سبيل التداوي فقد ينفع المرطوب ﴿ قال ﴾ ويكره للصائم مضغ العلك ولايفطره لان مضغ العلك يدبغ المعدة ويشهي الطعام ولم يأذن له فهو اشتغال بما لا يفيـد والناظر اليه من بعد يظن أنه يتناول شيئاً فيتهمه ولا يأمن أن يدخـل شيئاً منه حلقه فيكون معرضاً صومـه للفساد ولكن لا يفطره لان عين العلك لا تصل الى حلقه انما يصل اليه طعمه وهذا اذا كان العلك مصلحا ملتئما فأما اذا لم يكن ملتئما فمضغه حتى صار ملتئما يفسد صومه لانه تتفتت أجزاؤه فيـدخل حلقه مع ريقه ﴿ قال ﴾ ولا بأس بأن تمضغ المرأة لصبيها طعاما اذا لم تجد منه بدا لان الحال حال الضرورة ويجوز لها الفطر لحاجة الولد فلأن يجوز مضغ الطعام كان أولى فاما اذا كانت

تجد من ذلك بدا يكره لها ذلك لانها لا تأمن أن يدخل شئ منه حلقها فكانت معرضة صومها للفساد وذلك مكروه عند عدم الحاجة قال صلى الله عليه وسلم من حام حول الحمى يوشك أن يقع فيه والله تعالى أعلم بالصواب

باب صدقة الفطر

(الاصل) في وجوب صدقة الفطر حديث ابن عمر ان رسول الله صلى الله عليه وسلم فرض صدقة الفطر على كل حر وعبد ذكرا أو أنثى صغيراً أو كبيراً صاعاً من تمراً وصاعاً من شعير وحديث عبد الله بن ثعلبة العدوى ويقال العبدرى الذى بدأ به محمد رحمه الله تعالى الباب فقال خطبنا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال ادوا عن كل حر وعبد صغير أو كبير نصف صاع من بر أو صاعاً من تمر أو صاعاً من شعير وحديث ابن عباس رضى عنه انه خطب بالبصرة فقال أدوا زكاة فطركم فنظر الناس بعضهم الى بعض فقال من هنا من أهل المدينة قوموا رحمكم الله فعلموا اخوانكم فانهم لا يعلمون كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يأمرنا فى هذا اليوم ان نؤدي صدقة الفطر عن كل حر وعبد نصف صاع من بر أو صاعاً من تمر أو صاعاً من شعير ثم الشافعى رحمه الله تعالى أخذ بحديث ابن عمر وقال انها فريضة بناء على أصله أنه لا فرق بين الواجب والفريضة وعندنا هى واجبة لان ثبوتها بدليل موجب للعمل غير موجب علم اليقين وهو خبر الواحد وما يكون بهذه الصفة يكون واجباً فى حق العمل ولا يكون فرضاً حتى لا يكفر جاحده انما الفرض ما ثبت بدليل موجب للعلم وقيل في قوله تعالى قد أفلح من تزكى وذكر اسم ربه فصلى أى تطهر بأداء زكاة الفطر وصلى صلاة العيد بعده ثم سبب وجوب صدقة الفطر رأس يمونه بولايته عليه قال صلى الله عليه وسلم أدوا عمن تمونون وحرف عن للانتزاع من الشئ فيحتمل أحد وجهين اما ان يكون سبباً ينتزع منه الحكم أو محلا يجب عليه ثم يؤدى عنه وبطل الثانى لاستحالة الوجوب على العبد والكافر فتعين الأول ولانه يتضاعف بتضاعف الرؤس فعلم ان السبب هو الرأس وانما يعمل في وقت مخصوص وهو وقت الفطر ولهذا يضاف اليه فيقال صدقة الفطر والاضافة فى الاصل وان كان الى السبب فقد يضاف الى الشرط مجازاً فان الاضافة تحتمل الاستعارة فاما التضاعف بتضاعف الرؤس لا يحتمل الاستعارة ثم هى عبادة فيها معنى

المؤنة ولهذا لايشترط لوجوبه كمال الاهلية ومعنى المؤنة يرجح الرأس فى كونه سبباً على الوقت واذا كان الوجوب فى وقت الفطر من رمضان وهو عند طلوع الفجر من يوم الفطر يستحب أداؤه كما وجب قبل الخروج الى المصلى لحديث ابن عمر ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يأمرهم ان يؤدوا صدقة الفطر قبل ان يخرجوا الى المصلى وقال اغنوهم عن المسئلة في مثل هذا اليوم والمعنى انه اذا أدى قبل الخروج تفرغ قلب الفقير عن حاجة العيال فتفرغ لأداء الصلاة وقيل في يوم الفطر يستحب للمرء ستة أشياء ان يغتسل ويستاك ويتطيب ويلبس أحسن ثيابه ويؤدى فطرته ويتناول شيئاً ثم يخرج الى المصلى ﴿ قال ﴾ وعلى المسلم الموسر ان يؤدي زكاة الفطر عن نفسه اما اشتراط الاسلام فلان في آخر حديث ابن عمر رضي الله عنه قال من المسلمين وقال صلى الله عليه وسلم فى زكاة الفطر طهرة للصائمين من اللغو والرفث . وقال عمر رضى الله عنه الصوم محبوس بين السماء والارض حتى تؤدي زكاة الفطر ولانها عبادة فلاتجب الاعلى من هو أهل لثوابها وهو المسلم وأما اشتراط اليسار فقول علمائنا . وقال الشافعى رحمه الله تعالى من ملك قوت يومه وزيادة بقدر مايؤدى زكاة الفطر فيؤدى زكاة الفطر لانه ذكر فى آخر حديث ابن عمر رضي الله عنه غنى أو فقير ولانه واجد لما يتصدق به فضلا عن حاجته فيلزمه الأداء كالموسر وهذا لان صدقة الفطر تشبه الكفارة دون الزكاة حتى لايعتبر فيها الحول وفي الكفارة يعتبر تيسر الاداء دون الغنى فكذلك في زكاة الفطر ﴿ ولنا ﴾ قوله صلى الله عليه وسلم لا صدقة الا عن ظهر غنى ولان الفقير محل الصرف اليه فلايجب عليه الأداء كالذي لايملك الا قوت يومه وهذا لان الشرع لا يرد بما لا يفيد فلو قلنا بأنه يأخذ من غيره ويؤدى عن نفسه كان اشتغالا بما لا يفيد وحديث ابن عمر رضى الله عنه محمول على ما كان في الابتداء ثم انتسخ بقوله صلى الله عليه وسلم انما الصدقة ما كانت عن ظهر غنى أو ما أبقت غنى أو هو محمول على الندب فانه قال فى آخره أما غنيكم فيزكيه الله وأما فقيركم فيعطيه الله أفضل مما أعطى ثم اليسار المعتبر لايجاب زكاة الفطر أن يملك مائي درهم أو ما يساوى مائتى درهم من الدراهم التى تغلب النقرة فيها على الغش فضلا عن حاجته ويتعلق بهذا اليسار أحكام ثلاثة حرمة أخذ الصدقة ووجوب زكاة الفطر والاضحية وكما يؤدى عن نفسه فكذلك يؤدى عن أولاده الصغار لان رأس أولاده فى معنى رأسه فانه يمونهم بولايته وقد بينا أن سبب الوجوب هذا وكذلك يؤدى عن مماليكه للخدمة

لانه يتوهم بولايته عليهم القن والمدبر وأم الولد فى ذلك سواء فان ولايته عليهم لا تنعدم بالتدبير والاستيلاد انما تستحيل المالية بهذا السبب ولا عبرة للمالية فانه يؤدى عن نفسه وعن أولاده الصغار ولا مالية فيهم ما خلا مكاتبيه فانه لا يؤدى عنهم لان ولايته عليهم قد اختلت بسبب الكتابة فان المكاتب صار بمنزلة الحر فى حق اليد والتصرف وحكي عن عطاء أنه يؤدى عنهم لقوله صلى الله عليه وسلم أدوا عن كل حرّ وعبد . وقال المكاتب عبد ما بقى عليه درهم ولكنا نستدل بقوله صلى الله عليه وسلم أدوا عمن تمونون وهو لا يمون المكاتب وعن ابن عمر رضى الله عنه أنه كان يؤدى زكاة الفطر عن جميع مماليكه الا المكاتبين له وليس على المكاتب أن يؤدى عن نفسه ولا عن مماليكه الا على قول مالك رحمه الله تعالى فانه يجعل المكاتب مالكا لكسبه بناء على أصله ان المملوك من أهل ملك المال اذا ملكه المولى وعندنا المملوك مال ليس من أهل ملك المال للتضاد بين المالكية وبين المملوكية والمكاتب ليس بمالك لكسبه على الحقيقة وقد بينا ان شرط الوجوب الغنا وذلك لايثبت بدون حقيقة الملك والدليل عليه إباحة الأخذ له وان كان فى يده كسب ﴿قال﴾ ويؤدى المسلم عن مملوكه الكافر عندنا . وقال الشافعى رحمه الله تعالى لايؤدى عنه وهذه المسئلة تنبنى على أصل وهو أن الوجوب عندنا على المولى عن عبده فتعتبر أهلية المولى وعنده الوجوب على العبد ثم يتحمل المولى عنه فيعتبر كون العبد أهلا للوجوب عليه وهو يستدل لاثبات هذا الاصل بحديث ابن عمر ان النبي صلى الله عليه وسلم فرض صدقة الفطر على كل حر وعبد ولأنها طهرة للصائم ووجوب الصوم على العبد وقيل صدقة الفطر للصوم كسجود السهو للصلاة والسجود يجب على المصلي لاعلى غيره . وقال ابن عمر فى صدقة الفطر ثلاثة أشياء قبول الصوم والفلاح والنجاة من سكرات الموت وعذاب القبر ﴿ولنا﴾ قوله عليه الصلاة والسلام أدوا عمن تمونون فانما الوجوب على من خوطب بالاداء وجعله بمنزلة النفقة ونفقة المملوك على المولى فكذلك صدقة الفطر عنه ثم هذه صدقة واجبة باعتبار ملكه فكانت عليه ابتداء كزكاة المال عن عبد التجارة وهذا لان حال العبد دون حال فقير لايملك شيئاً لان ذلك الفقير من أهل الملك والعبد لا فاذا لم تجب على الفقير الذى لايملك شيئاً فلأن لاتجب على العبد أولى والدليل عليه أنه لايخاطب بالاداء بحال بخلاف الصغير الذى له مال فانه يخاطب بالاداء بعد البلوغ اذا لم يؤده عنه وليه وحرف على فى حديث ابن عمر بمعنى

حرف عن قال الله تعالى اذا اكتالوا على الناس يستوفون أي عن الناس ولا معتبر بالصوم فانه يجب على الرضيع ولا صوم عليه وعلى سبيل الابتداء فى المسئلة لناحديث نافع عن ابن عمر ومقسم عن ابن عباس رضى الله عنهما ان النبي صلى الله عليه وسلم قال أدوا عن كل حر وعبد يهودي أو نصراني أو مجوسي وهو نص ولكنه شاذ وقد بينا ان السبب رأس يمونه بولايته عليه وذلك لايختلف بكفر المملوك واسلامه ولا يؤدى الكافر عن مملوكه المسلم اما عندنا فلان الوجوب على المولى والمولى ليس بأهل له وعند الشافعى رحمه الله تعالى تحمل المولى عن عبده يستدعى أهلية أداء العبادة والكافر ليس بأهل له والوجوب على العبد عنده باعتبار تحمل المولى الأداء عنه فاذا انعدم ذلك فى حق المملوك لم يجب أصلا ﴿ قال ﴾ واذا كان للولد الصغير مال أدي عنه أبوه من مال الصغير فى قول أبي حنيفة وأبي يوسف رحمهما الله تعالى وكذلك يضحى عنه من ماله استحسانا فى قول أبي حنيفة رحمه الله تعالى ذكره فى كتاب الحيل وقال محمد وزفر رحمهما الله تعالى يؤدى من مال نفسه ولو أدى من مال الصغير ضمن وكذلك الخلاف في الوصي الا ان عند محمد وزفر رحمهما الله تعالى الوصي لا يؤدى عنه أصلا والقياس ماقالا لانها زكاة فى الشريعة كزكاة المال فلا تجب على الصغير ولانها عبادة والصبي ليس بأهل لوجوب العبادة عليه فان الوجوب ينبنى على الخطاب استحسن أبو حنيفة وأبو يوسف رحمهما الله تعالى فقالا فيها معنى المؤنة بدليل الوجوب على الغير بسبب الغير فهو كالنفقة ونفقة الصغير فى ماله اذا كان له مال ثم هذه طهرة شرعية فتقاس بنفقة الختان وهذا لانا لو لم نوجب عليه احتجنا الى الايجاب على الأب فكان فى الايجاب فى ماله حفظ حق الأب وهو اسقاط عنه ومال الصبي يحتمل حقوق العباد وبه فارق الزكاة ثم على قول أبي حنيفة وأبي يوسف رحمهما الله تعالى كما يؤدى عن الصغير من ماله فكذلك عن مماليك الصغير يؤدى من مال الصغير وعند محمد لا يؤدى عن مماليكه أصلا والمعتوه والمجنون فى ذلك بمنزلة الصغير وروى عن محمد رحمه الله تعالى ان الأب انما يؤدى عن ابنه المعتوه والمجنون اذا بلغ كذلك فأما اذا بلغ مفيقا ثم جن فليس عليه ان يؤدى عنه من مال نفسه ولا من مال ولده لانه اذا ولد مجنونا بقى ما كان واجبا ببقاء ولايته فاما اذا بلغ مفيقا فقد سقط عنه لزوال ولايته فلا يعود بعد ذلك وان عادت الولاية لاجل الضرورة وعلى قول أبي حنيفة وأبي يوسف رحمهما الله تعالى السبب رأس يمونه بولايته عليه وذلك لايختلف بالجنون الأصلى

والطاري ﴿ قال ﴾ وليس علي الرجل ان يؤدي عن أولاده الكبار وقال الشافعي رحمه الله تعالى ان كانوا زمني معسرين فعليه الأداء عنهم وان كانوا أصحاء معسرين في عياله فله فيه وجهان واستدل بقوله صلى الله عليه وسلم أدوا عمن تمونون هو يمون ولده الزمن والمعسر وأصحابنا قالوا بان السبب رأس يمونه بولايته عليه ليكون في معني رأسه ولا ولاية له علي أولاده الزمني اذا كانوا كبارا وبدون تقرر السبب لا يثبت الوجوب ﴿ قال ﴾ ولا يؤدي الجد عن نوافله الصغار وان كانوا في عياله وروى الحسن عن أبي حنيفة رحمهما الله تعالى ان عليه الاداء عنهم بعد موت الأب وهذه أربع مسائل يخالف الجد فيها الأب في ظاهر الرواية ولا يخالف في رواية الحسن احدها وجوب صدقة الفطر والثاني التبعية في الاسلام والثالث جر الولاء والرابع الوصية لقرابة فلان وجه رواية الحسن ان ولاية الجد عند عدم الاب ولاية متكاملة وهو يمونهم فيتقرر السبب في حقه ووجه ظاهر الرواية ان ولاية الجد منتقلة من الاب اليه فهو نظير ولاية الوصي وهذا لان السبب انما يتقرر اذا كان رأسه في معنى رأس نفسه باعتبار الولاية وذلك لا يتقرر في حق الجد لان ثبوت ولايته بواسطة وولايته علي نفسه ثابتة بدون الواسطة ﴿ قال ﴾ ولا يؤدي الزوج زكاة الفطر عن زوجته. وقال الشافعي رحمه الله تعالى يجب عليه الاداء عنها لقوله عليه الصلاة والسلام أدوا عمن تمونون وهو يمون زوجته وملكه عليها نظير ملك المولى على أم ولده فانه يثبت به الفراش وحل الوطئ فكما يجب عليه الاداء عن أم ولده فكذلك عن زوجته ﴿ ولنا ﴾ ان عليها الاداء عن مماليكها ومن يجب عليه الاداء من غيره لا يجب على الغير الاداء عنه وهذا لان نفسها أقرب اليها من نفس مماليكها ثم النفقة على الزوج باعتبار العقد فلا يكون موجبا للصدقة كنفقة الاجير على المستأجر وهذا لان في الصدقة معني العبادة وهو ما تزوجها ليحمل عنها العبادات وقد بينا ان مجرد المؤنة بدون الولاية المطلقة لا ينهض سبباً وبعقد النكاح لا يثبت له عليها الولاية فيما سوى حقوق النكاح بخلاف أم الولد فان للمولى عليها ولاية مطلقة بسبب ملك الرقبة فان أدى الزوج عن زوجته بأمرها جاز وان أدى عنها بغير أمرها لم يجز في القياس كما لو أدى عن أجنبي ويجوز استحساناً في رواية عن أبي يوسف رحمه الله تعالى لان العادة ان الزوج هو الذي يؤدي فكان الامر منها ثابتاً باعتبار العادة فيكون كالثابت بالنص ﴿ قال ﴾ وليس علي الرجل ان يؤدي عن أبويه ولا عن أحد من قرابته وان كانوا في عياله لانه لا ولاية له

عليهم ولانه متبرع في الانفاق عليهم فهو كمن تبرع بالانفاق على الغير فلا يجب عليه الصدقة عنهم باعتباره ﴿ قال ﴾ ويؤدي صدقة الفطر عن نفسه حيث هو ويكره له أن يبعث بصدقته الى موضع آخر لحديث معاذ بن جبل رضى الله عنه من نقل عشره وصدقته من مخلاف عشيرته الى غير مخلاف عشيرته فعشره وصدقته فى مخلاف عشيرته واما عن رقيقه فانما يؤدى صدقة الفطر حيث هو وان كانوا في بلد آخر وحكي ابن سماعة عن محمد رحمهما الله تعالى أنه رجع عن هذا القول فقال يؤدى عنهم حيث هم وجعله قياس زكاة المال ولا خلاف أن المعتبر هناك موضع المال لا موضع صاحبه فهنا كذلك . ووجه ظاهر الرواية أن الوجوب على المولى في ذمته ورأس المماليك في حقه كرأسه فكما أن فى أداء الصدقة عن نفسه يعتبر موضعه فكذلك عن مماليكه بخلاف الزكاة فان الواجب جزء من المال حتى يسقط بهلاك المال وهنا لا يسقط بهلاك المماليك بعد الوجوب على المولى ﴿ قال ﴾ رجلان بينهما مملوك للخدمة لا يجب على واحد منهما صدقة الفطر عنه عندنا . وقال الشافعي رحمه الله تعالى يجب عليهما وهو بناء على الاصل الذى تقدم بيانه فان عنده الوجوب على العبد وهو كامل فى نفسه وعندنا الوجوب على المولى عن عبده وكل واحد منهما لا يملك ما يسمي عبداً فان نصف العبد ليس بعبد وعلى سبيل الابتداء هو يستدل بقوله صلى الله عليه وسلم أدوا عمن تمونون وهما يمونانه فان نفقته عليهما فكذلك الصدقة عنه ﴿ ولنا ﴾ أن السبب رأس يمونه بولايته عليه ولا ولاية لواحد منهما عليه حتي لو أراد أن يزوجه لا يملك ذلك وبمجرد وجوب النفقة لايكون عليه وجوب الصدقة فان النفقة تجب باعتبار ملك سائر الحيوانات ولا تجب الصدقة مالم يتقرر السبب وهو رأس يمونه بولايته عليه ﴿ قال ﴾ فان كان بينهما مماليك للخدمة فلى قول أبي حنيفة رحمه الله تعالى لا يجب على واحد منهما صدقة الفطر عنهم وعند محمد رحمه الله تعالى يجب على كل واحد منهما الصدقة فى حصته اذا كان كاملا في نفسه حتى اذا كان بينهما خمسة أعبد يجب على كل واحد منهما الصدقة عن عبدين ومذهب أبي يوسف رحمه الله تعالى مضطرب ذكر فى بعض روايات هذا الكتاب كقول محمد رحمه الله تعالي والاصح أن قوله كقول أبي حنيفة وأبو حنيفة رحمه الله تعالي مر على أصله فانه لا يرى قسمة الرقيق جبراً فلا يملك كل واحد منهما ما يسمى عبداً ومحمد مر على أصله فانه يرى قسمة الرقيق جبراً وباعتبار القسمة ملك كل واحد منهما

في البعض متكامل وكذلك مذهب أبي يوسف ان كان قوله كقول محمد وان كان قوله كقول أبي حنيفة رحمه الله تعالى فعذره أن القسمة تنبنى على الملك فأما وجوب الصدقة فينبنى على الولاية لا على الملك حتى تجب الصدقة عن الولد الصغير وليس لواحد منهما ولاية متكاملة على شئ من هذه الرؤس ﴿قال﴾ فان كان بينهما جارية فجاءت بولد فادعياه ثم مر يوم الفطر فلاصدقة على واحد منهما عن الأم لما بينا فأما على الولد يجب على كل واحد منهما صدقة كاملة فى قول أبي يوسف وعند محمد رحمهما الله تعالى تجب عليهما صدقة واحدة عنه ولا رواية فيه عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى فمحمد يقول الاب أحدهما فى الحقيقة وصدقة الفطر عليه وليس أحدهما بأولى من الآخر فجعلناها عليهما نصفين ألا ترى أنهما يرثانه ميراث ابن واحد وأبو يوسف رحمه الله تعالى يقول هو ابن لكل واحد منهما بكماله لان البنوة لا تحتمل التجزى ألا ترى أنه يرث من كل واحد منهما ميراث ابن كامل فكذلك يجب على كل واحد منهما عنه صدقة كاملة ﴿قال﴾ وليس على الرجل صدقة الفطر فى مماليك التجارة عندنا وعند الشافعي رحمه الله تعالى يجب وهو بناء على الاصل الذى بينا فان عنده الوجوب على العبد وزكاة التجارة على المولى فلا يمنع ذلك وجوب زكاة الفطر على العبد وعندنا الوجوب على المولى كزكاة التجارة فلا يجتمع زكاتان على ملك واحد على رجل واحد ﴿قال﴾ وله أن يجمع صدقة نفسه ومماليكه فيعطيها مسكيناً واحداً لقوله صلى الله عليه وسلم اغنوهم عن المسئلة فى مثل هذا اليوم والاغناء يحصل بصرف الكل الى واحد فوق ما يحصل بالتفريق ولان المعتبر القدر المنصوص عليه وصفة الفقر في المصروف اليه وذلك لا يختلف بالتفريق والجمع فجاز الكل وهذا بخلاف الكفارة فانه لو صرف الكل الى مسكين واحد جملة لا يجوز لان العدد في المصروف اليه منصوص عليه فلا بد من وجوده صورة ومعنى ﴿قال﴾ فان أعطى قيمة الحنطة جاز عندنا لان المعتبر حصول الغنى وذلك يحصل بالقيمة كما يحصل بالحنطة وعند الشافعي رحمه الله تعالى لا يجوز وأصل الخلاف فى الزكاة وكان أبو بكر الاعمش رحمه الله تعالى يقول أداء الحنطة أفضل من أداء القيمة لانه أقرب الى امتثال الأمر وأبعد عن اختلاف العلماء فكان الاحتياط فيه وكان الفقيه أبو جعفر رحمه الله تعالى يقول أداء القيمة أفضل لانه أقرب الى منفعة الفقير فانه يشتري به للحال ما يحتاج اليه والتنصيص على الحنطة والشعير كان لان البياعات في ذلك الوقت بالمدينة يكون بها فاما في

ديارنا البياعات تجري بالنقود وهي أعز الاموال فالأداء منها أفضل ﴿قال﴾ ومن مات من مماليكه وولده ليلة العيد فلا صدقة عليه عنهم ومن مات بعد الصبح فالصدقة واجبة عنهم ولا خلاف ان وجوب الصدقة يتعلق بالفطر من رمضان وانما الخلاف فى وقت الفطر من رمضان عندنا وقت الفطر عند طلوع الفجر من يوم الفطر وعنده وقت غروب الشمس من الليلة التى يهل بها هلال شوال حجته لاثبات هذا الأصل ان حقيقة الفطر عند غروب الشمس وكذلك انسلاخ شهر رمضان يكون عند رؤية هلال شوال وذلك عند غروب الشمس وحجتنا ماروى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال أنهاكم عن صوم يومين يوم تفطرون فيه من صومكم ويوم تأكلون فيه لحم نسككم ولان حقيقة الفطر عند غروب الشمس كما يكون في هذا اليوم كذلك فيما قبله والفطر من رمضان انما يتحقق بما يكون مخالفاً لما تقدم وذلك عند طلوع الفجر لان فيما تقدم كان يلزمه الصوم في هذا الوقت وفى هذا اليوم يلزمه الفطر وهذا اليوم يسمى يوم الفطر فينبغى ان يكون الفطر من رمضان فيه ليتحقق هذا الاسم كيوم الجمعة تجب فيه الجمعة وتؤدى فيه ليتحقق هذا الاسم فيه اذا عرفنا هذا فنقول كل من أسلم من الكفار ليلة الفطر فعليه صدقة الفطر عندنا لان وقت الوجوب جاء وهو مسلم وكل من يولد ليلة الفطر فعليه صدقة الفطر عندنا لانه جاء وقت الوجوب وهو منفصل ومن مات من أولاده ومماليكه ليلة الفطر فليس عليه الصدقة عنه لانه جاء وقت الوجوب وهو ميت ومن مات بعد طلوع الفجر منهم فعليه الصدقة عنه لان وقت الوجوب جاء وهو حي وصدقة الفطر بعد ما وجبت لا تسقط بموت المؤدى عنه بخلاف الزكاة فان الواجب هنالك جزء من المال وبهلاكه يفوت محل الواجب وهنا الصدقة تجب فى ذمة المؤدى فبموت المؤدى عنه لا يفوت محل الواجب فلهذا لا تسقط حتى روى عن أبي يوسف رحمه الله تعالى فى الامالى ان من قال لعبده اذا جاء يوم الفطر فأنت حر فعليه صدقة الفطر عنه لانه انما عتق بعد طلوع الفجر فلا تسقط به الصدقة الواجبة عنه والدليل على ان وقت الوجوب عند طلوع الفجر حديث ابن عمر كان النبي صلى الله عليه وسلم يأمرنا باداء صدقة الفطر قبل الخروج الى المصلى والمقصود بهذا الأمر المسارعة الى الأداء لا التأخير عن وقت الوجوب ﴿قال﴾ واذا مر يوم الفطر وفي يد الرجل مملوك قد اشتراه وفى البيع خيار لاحد المتبايعين فانما الصدقة على من يستقر له الملك عندنا وعند زفر رحمه الله تعالى

على من له الخيار وعند الشافعى رحمه الله تعالى على من له ملك العبد وقت الوجوب هويقول هذه مؤنة بسبب الملك فتكون نظير النفقة والنفقة تجب على من له الملك وقت الوجوب فكذلك الصدقة وزفر رحمه الله تعالى يقول الولاية لمن له الخيار على المشترى ووجوب الصدقة باعتبار الولاية على الرأس ﴿ ولنا ﴾ ان البيع بشرط الخيار اذا تم يثبت الملك للمشترى من وقت العقد حتى يستحق الزوائد المتصلة والمنفصلة واذا فسخ عاد الى قديم ملك البائع فحكم الملك والولاية موقوف فيه فكذلك ماينبنى عليه وما يجب عليه بسبب الملك مقابل بما يستحقه بسبب الملك وهو الزوائد فكما توقف حكم استحقاقه فكذلك حكم الاستحقاق عليه إلا ان النفقة لاتحتمل التوقف لانها تجب لحاجة المملوك للحال فاذا جعلناها موقوفة مات المملوك جوعا فلاجل الضرورة اعتبرنا فيه النفقة للحال بخلاف الصدقة وكذلك الخلاف في زكاة التجارة ان كان اشتراه للتجارة ﴿ قال ﴾ فان لم يكن فى البيع خيار الاان المشتري لم يقبضه حتى مر يوم الفطر فان قبضه بعد ذلك فصدقته عليه لانه كان مالكاله وقت الوجوب وقد تقرر ملكه بقبضه وان تلف قبل ان يقبضه فلا صدقة على واحد منهما اما البائع فلانه لم يكن مالكا وقت الوجوب لان البيع البات يزيل ملكه واما المشترى فلان البيع انفسخ من الاصل بهلاك المعقود عليه قبل القبض فينعدم به ملكه من الاصل ووجوب الصدقة بحكم الملك ولم يبق لملكه حكم حين انفسخ البيع من الاصل وان لم يمت ورده قبل القبض بعيب أو خيار رؤية فصدقته على البائع ولاشئ على المشترى لان البيع انفسخ من الاصل بالرد قبل القبض بهذه الاسباب وعاد الى قديم ملك البائع فكأنه لم يخرج عن ملكه بخلاف الأول فان انفساخ البيع هناك بعد الهلاك كفوات القبض المستحق بالعقد فلا يظهر حكم ملك البائع في حال قيامه فان رده بعد القبض بعيب أو خيار رؤية فصدقته على المشترى لان ملكه وولايته كانت تامة وقت الوجوب لكونه قابضاً فوجبت الصدقة عليه ثم لاتسقط عنه بزوال ملكه عن العين كما لايسقط بهلاكه فى يده ﴿ قال ﴾ فان كان اشتراه شراء فاسدا فمر يوم الفطر قبل أن يقبضه فصدقته على البائع سواء قبضه المشترى بعد ذلك أو لم يقبضه وفسخ البيع لان البيع الفاسد لايزيل الملك بنفسه فبقى ملك البائع بعده كما كان قبله واذا قبضه المشتري بعد ذلك فزوال ملك البائع كان مقصوراً على الحال لان السبب انما تم الآن والموهوب فى هذا نظير المشترى

شراء فاسداً ﴿ قال ﴾ فان مر يوم الفطر وهو مقبوض فان أعتقه المشترى فصدقته عليه لانه كان مالكا وقت الوجوب وتقرر ملكه بتعذر فسخ البيع وان رده فصدقته على البائع لانه عاد الى قديم ملكه فان المشتري وان كان قابضاً مالكا وقت الوجوب ولكن يده وملكه مستحق الرفع عنها شرعا فاذا رفع صار كأن لم يكن بخلاف الرد بالعيب وخيار الرؤية فانه غير مستحق الرفع عليه ولكنه يرفعه باختياره ﴿ قال ﴾ واذا عجز المكاتب فليس على المولى فيه زكاة السنين الماضية لفطر ولا تجارة اما زكاة الفطر فلأن السبب رأس يمونه بولايته عليه وذلك لم يكن موجوداً فيما مضى واما زكاة التجارة فلأنه ما كان متمكنا من التصرف فيه بل كان كالخارج من ملكه وكذلك اذا كان العبد آبقا فوجده لانه كان تاويا في السنين الماضية فليس عليه عنه زكاة الفطر ولا التجارة وكذلك ان كان مغصوبا مجحوداً أو مأسوراً لأن ملكه فى حكم التاوى ويده مقصورة عنه ﴿قال﴾ واذا عجز المكاتب وقد كان قبل الكتابة للتجارة لم يعد الى مال التجارة لأن بعقد الكتابة صار فاسخا لنية التجارة فيه فانه أخرجه من أن يكون محلا لتصرفاته فلا يصير للتجارة بعد ذلك الا بفعل هو تجارة وعليه زكاة الفطر عنه اذا مر يوم الفطر لأن المملوك فى الاصل للخدمة حتى يجعله للتجارة بخلاف ما اذا أذن لعبده فى التجارة ثم حجر عليه وقد كان اشتراه للتجارة لأنه ما صار فاسخا لنية التجارة فيه فانه بالاذن لم يخرجه من أن يكون محلا لتصرفاته ﴿ قال ﴾ واذا لم يخرج الرجل صدقة الفطر فعليه اخراجها وان طالت المدة الا على قول الحسن بن زياد فانه يقول يسقط بمضى يوم الفطر لانها قربة اختصت باحد يومى العيد فكانت قياس الاضحية تسقط بمضى أيام النحر ﴿ ولنا ﴾ ان هذه صدقة مالية فلا تسقط بعد الوجوب الا بالاداء كزكاة المال ولا نقول الاضحية تسقط بل ينتقل الواجب الى التصدق بالقيمة لان اراقة الدم لا تكون قربة الا في وقت مخصوص أو مكان مخصوص فاما التصدق بالمال قربة فى كل وقت ولم يذكر في الكتاب جواز التعجيل فى صدقة الفطر الا فى بعض النسخ فانه قال لو أدى قبل يوم الفطر بيوم أو بيومين جاز والصحيح من المذهب عندنا أن تعجيله جائز لسنة ولسنتين لان السبب متقرر وهو الرأس فهو نظير تعجيل الزكاة بعد كمال النصاب وعلى قول الحسن بن زياد لا يجوز تعجيله أصلا كالاضحية وكان خلف بن أيوب يقول يجوز تعجيله بعد دخول شهر رمضان لا قبله لانه صدقة الفطر ولا فطر قبل الشروع فى الصوم وكان نوح بن أبي مريم يقول يجوز

تعجيله فى النصف الأخير من رمضان ومنهم من قال فى العشر الأواخر منه ﴿قال﴾ ويجوز أن يدفع صدقة الفطر الى أهل الذمة وعلى قول الشافعى رحمه الله تعالى لا يجوز وعن أبى يوسف رحمه الله تعالى ثلاث روايات فى رواية قال كل صدقة مذكورة في القرآن لايجوز دفعها الى أهل الذمة فعلى هذه الرواية يجوز دفع صدقة الفطر اليهم وفى رواية قال كل صدقة واجبة بايجاب الشرع ابتداء من غير سبب من العبد لايجوز دفعها الى أهل الذمة فعلى هذا لا يجوز دفع صدقة الفطر اليهم ويجوز دفع الكفارات والنذور اليهم وفى رواية قال كل صدقة هي واجبة لا يجوز دفعها اليهم فعلى هذا لا يجوز دفع الكفارات وانما يجوز دفع التطوعات والشافعى رحمه الله تعالى يقيس هذا بزكاة المال بعلة أنها صدقة واجبة فان الصدقة المالية صلة واجبة للمحاويج المناسبين له فى الملة فلا يملك صرفها الى غيرهم والمقصود منه أن يتقوى به على الطاعة ويتفرغ عن السؤال لاقامة صلاة العيد ولا يحصل هذا المقصود بالصرف الى أهل الذمة كما لا يحصل بالصرف الي المستأمنين فكما لا يجوز صرفها اليهم فكذلك الى أهل الذمة ﴿ولنا﴾ ان المقصود سدخلة المحتاج ودفع حاجته بفعل هو قربة من المؤدى وهذا المقصود حاصل بالصرف الى أهل الذمة فان التصدق عليهم قربة بدليل التطوعات لاناما نهنا عن المبرة لمن لا يقاتلنا قال الله تعالى لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم فى الدين الآية بخلاف المستأمن فانه مقاتل وقد نهينا عن المبرة مع من يقاتلنا قال الله تعالى انما ينهاكم الله عن الذين قاتلوكم فى الدين الآية والقياس ان يجوز صرف الزكاة اليهم انما تركنا القياس فيه بالنص وهو قوله صلى الله عليه وسلم لمعاذ خذها من أغنيائهم وردها فى فقرائهم والمراد به الزكاة لا صدقة الفطر والكفارات اذ ليس للساعى فيها ولاية الأخذ فبقى على أصل القياس ﴿قال﴾ وفقراء المسلمين أحب الى لانه ابعد عن الخلاف ولانهم يتقوون بها على الطاعة وعبادة الرحمن والذمى يتقوى بها على عبادة الشيطان ﴿قال﴾ واذا كان للرجل دار وخادم ولا مال له غير ذلك فليس عليه صدقة الفطر لانه يحل له أخذ الصدقة ولانه محتاج فان الدار تسترم والخادم يستنفق ولا بدله منهما فهما يزيدان فى حاجته ولا يغنيانه وقد بينا ان الصدقة لاتجب الا على الغنى لان وجوبها للإغناء كما قال أغنوهم ولا يخاطب بالاغناء من ليس بغنى فى نفسه ﴿قال﴾ واذا أذن الرجل لعبده فى التجارة فتعلقت رقبته بالدين ومولاه موسر فعليه صدقة الفطر لانه يمونه بولايته عليه وبسبب الدين تستحق ماليته ومالية من يؤدى عنه

صدقة الفطر غير معتبرة للوجوب كما في ولده وأم ولده وبسبب الاذن فى التجارة لم يخرج من أن يكون للخدمة لان شغله بنوع من خدمته وهذا بخلاف ما اذا كان الدين المستغرق على المولى فانه لايلزمه صدقة الفطر لان الدين عليه ينفي غناه ولاصدقة الاعلى الغنى ﴿ قال ﴾ فان اشترى العبد المأذون له عبيداً فليس على المولى عنهم صدقة الفطر لانه انما اشتراهم للتجارة وفي الامالى عن أبي يوسف رحمه الله تعالى ان كان اشتراهم للخدمة فان أذن له المولى فى ذلك فان لم يكن على المأذون دين فعلى المولى صدقة الفطر عنهم لانه مالك رقابهم وان كان على العبد دين مستغرق لكسبه ورقبته فعلى قول أبي حنيفة رحمه الله تعالى لاتجب على المولى صدقة الفطر عنهم بناء على أصله انه لايملك رقابهم وعلى قول أبي يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى يجب علي المولى صدقة الفطر عنهم بناء على أصلهما ان دين العبد لايمنع ملك المولى فى كسبه كما لايمنع ملكه فى رقبته ﴿ قال ﴾ وزكاة الفطر فى العبد الموصى بخدمته على مالك الرقبة وارثا كان أو موصى له لانه تقرر السبب في حقه فاما الموصى له بالخدمة فحقه في المنفعة لافي الرقبة وكذلك العبد المستعار والمؤاجر تجب الصدقة على المالك دون المستعير والمستأجر وكذلك عبد الوديعة تجب الصدقة عنه على المودع فان يد المودع كيده وكذلك ان كان فى عنقه جناية عمداً أو خطأ لأن ملكه وولايته لايزول بهذا السبب وكذلك العبد المرهون تجب الصدقة عنه على الراهن اذا كان عنده وفاء بالدين وفضل مائتى درهم لأن الرهن لايزيل ملك الرقبة ولايوجب فيها حقا للمرتهن انما حق المرتهن فى المالية وذلك غير معتبر لايجاب الصدقة وفى الاملاء عن أبي يوسف رحمه الله تعالى ليس على الراهن ان يؤدى الصدقة عنه حتى يفكه فاذا فكه أعطاها لما مضى وان هلك قبل أن يفكه فلا صدقة عنه على الراهن وجعله كالبيع بشرط الخيار بقى الكلام في بيان القدر الواجب من الصدقة وذلك من البر نصف صاع فى قول علمائنا وعلى قول الشافعى رحمه الله تعالى صاع واستدل بحديث ابن عمر رضى الله عنه فانه ذكر فيه صاعا من بر أو صاعا من تمر أو صاعا من شعير والتقدير بنصف صاع شئ أحدثه معاوية برأيه على ما قاله أبو سعيد الخدري رضى الله عنه كنا نخرج زكاة الفطر صاعا من طعام حتى قدم معاوية من الشام فقال لا أرى الا مدين من سمراء الشام يعدل صاعا من طعامكم هذا وأكثر ما في الباب أن الآثار فيه قد اختلفت والأخذ بالاحتياط فى باب العبادات واجب والاحتياط فى اتمام الصاع وقاسه بالشعير والتمر لعلة

أنه أحد الانواع التى تتأدى به صدقة الفطر ﴿ولنا﴾ حديث عبد الله بن ثعلبة بن صعير كما روينا فى أول الباب وفي حديث آخر قال صلى الله عليه وسلم وعن كل اثنين صاعا من برّ فالذى روى الصاع كانه سمع آخر الحديث لا أوله وهو قوله وعن كل اثنين والتقدير من البر بنصف صاع مذهب أبي بكر وعمر وعلي وجماعة من الصحابة رضى الله عنهم أجمعين حتى قال أبو الحسن الكرخى أنه لم ينقل عن أحد منهم أنه لا يجوز أداء نصف صاع من بر وبهذا يندفع دعواه أنه رأى معاوية ونقيسه على كفارة الأذى لعلة أنها وظيفة المسكين ليوم وفى كفارة الأذى نص فان كعب بن عجرة سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال ما الصدقة فقال ثلاثة آصع على ستة مساكين وليس البر نظير التمر والشعير فان التمر والشعير يشتمل على ما ليس بمأكول وهو النوى والنخالة وعلى ما هو مأكول فأما البر مأكول كله فان الفقير يمكنه أكل دقيق الحنطة بنخالته بخلاف الشعير وقد بينا تفسير الصاع فيما تقدم وانما يعتبر نصف صاع من بر وزنا هكذا رواه أبو يوسف عن أبي حنيفة رحمهما الله تعالى وقال ابن رستم عن محمد رحمهما الله تعالى كيلا حتى قال قلت له لو وزن الرجل منوين من الحنطة وأعطاها الفقير هل يجوز من صدقته فقال لا فقد تكون الحنطة ثقيلة الوزن وقد تكون خفيفة فانما يعتبر نصف الصاع كيلا وجه قوله ان الآثار جاءت بالتقدير بالصاع وهو اسم للمكيال ووجه الرواية الاخرى ان العلماء حين اختلفوا فى مقدار الصاع انه ثمانية ارطال أوخمسة ارطال وثلث فقد اتفقوا على التقدير بما يعدل بالوزن فانما يقع عليه كيل الرطل فهو وزنه ﴿قال﴾ ودقيق الحنطة كالحنطة ودقيق الشعير كعينه عندنا وعند الشافعى لايجوز الأداء من الدقيق بناء على أصله ان في الصدقات يعتبر عين المنصوص عليه ﴿ولنا﴾ حديث أبي هريرة رضى الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم قال أدوا قبل خروجكم زكاة فطركم فان على كل مسلم مدين من قمح أو دقيقه ولان المقصود سد خلة المحتاج وأغناؤه عن السؤال كما قال صاحب الشرع وحصول هذا بأداء الدقيق أظهر لانه أعجل لوصول منفعته اليه وعلى هذا روى عن أبى يوسف رحمه الله تعالى قال أداء الدقيق أفضل من أداء الحنطة وأداء الدرهم أفضل من أداء الدقيق لانه أعجل لمنفعته وأما من الزبيب يتقدر الواجب بنصف صاع عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى ذكره فى الجامع الصغير وعلى قول أبي يوسف ومحمد يتقدر بصاع وهو

رواية أسد بن عمرو والحسن عن أبي حنيفة رحمهما الله تعالى ووجهه ان الزبيب نظير التمر فانهما يتقاربان فى المقصود والقيمة فكما يتقدر من التمر بصاع فكذلك من الزبيب وقد روى فى بعض الآثار أو صاعاً من زبيب وجه قول أبي حنيفة رحمه الله تعالى ان الزبيب نظير البر فانه مأكول فكما يتقدر من البر بنصف صاع لهذا المعنى فكذلك من الزبيب والأثر فيه شاذ ومثله لا يثبت التقدير فيما تعم به البلوى ويحتاج الخاص والعام الى معرفته لانه لو كان صحيحا لاشتهر لعلمهم به وان أراد الاداء من سائر الحبوب أعطى باعتبار القيمة وقد بينا جواز اداء القيمة عندنا وهذا لانه ليس في سائر الحبوب نص على التقدير فالتقدير بالرأى لا يكون وكذا من الأقط يؤدى باعتبار القيمة عندنا . وقال مالك رضى الله عنه يتقدر من الاقط بصاع وقال الشافعي رحمه الله تعالى فى كتابه لا أحب له الاداء من الاقط وان أدى فلم يتبين لى وجوب الاعادة عليه وهذا الحديث روى أو صاعا من أقط وبه أخذ مالك رحمه الله تعالى وقال الاقط كان قوتا لاهل البادية فى ذلك الوقت كما ان الشعير والتمر كانا قوتا فى أهل البلاد وأصحابنا قالوا الحديث شاذ لم ينقل في الآثار المشهورة ومثله لا يجوز اثبات التقدير فيما تعم به البلوى فيبقي الاعتبار بالقيمة فان كانت قيمته قيمة نصف صاع من بر أو صاع من شعير جاز والا فلا والحاصل ان فيما هو منصوص لا تعتبر القيمة حتى لو أدى نصف صاع من تمر تبلغ قيمته قيمة نصف صاع من بر لا يجوز لان في اعتبار القيمة هنا ابطال التقدير المنصوص في المؤدي وذلك لا يجوز فاما ما ليس بمنصوص عليه فانه ملحق بالمنصوص باعتبار القيمة اذ ليس فيه ابطال التقدير المنصوص وسويق الحنطة كدقيقها لان التقدير منه نصف صاع لما بينا فى الدقيق والله تعالى أعلم بالصواب

باب الاعتكاف

الاعتكاف قربة مشروعة بالكتاب والسنة اما الكتاب فقوله تعالى ولا تباشروهن وأنتم عاكفون فى المساجد فالاضافة الى المساجد المختصة بالقرب وترك الوطء المباح لاجله دليل على أنه قربة والسنة حديث أبي هريرة وعائشة رضى الله عنهما ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يعتكف فى العشر الأواخر من رمضان منذ قدم المدينة الى أن توفاه الله تعالى وقال الزهرى عجبا من الناس كيف تركوا الاعتكاف ورسول الله صلى الله عليه وسلم كان

يفعل الشئ ويتركه وما ترك الاعتكاف حتى قبض وفي الاعتكاف تفريغ القلب عن أمور الدنيا وتسليم النفس الى بارئها والتحصن بحصن حصين وملازمة بيت الله تعالى ﴿قال﴾ عطاء مثل المعتكف كمثل رجل له حاجة الى عظيم فيجلس على بابه ويقول لا أبرح حتى تقضي حاجتي والمعتكف يجلس فى بيت الله تعالى ويقول لا أبرح حتى يغفر لى فهو أشرف الاعمال اذا كان عن إخلاص ثم جوازه يختص بمساجد الجماعات وروى الحسن عن أبي حنيفة رحمهما الله تعالى قال كل مسجد له امام ومؤذن معلوم وتصلى فيه الصلوات الخمس بالجماعة فانه يعتكف فيه وكان سعيد بن المسيب يقول لا اعتكاف الا في مسجدين مسجد المدينة والمسجد الحرام ومن العلماء من قال لا اعتكاف الا في ثلاثة مساجد وضموا الى هذين المسجدين المسجد الأقصى لقوله صلى الله عليه وسلم لا تشد الرحال الا الى ثلاثة مساجد مسجدى هذا والمسجد الحرام ومسجد ايليا يعنى مسجد بيت المقدس والدليل على الجواز فى سائر المساجد قوله تعالى وأنتم عاكفون فى المساجد فعم المساجد في الذكر واختلفت الروايات عن ابن مسعود وحذيفة بن اليمان رضى الله عنهما فروى أن حذيفة قال لابن مسعود عجباً من قوم عكوف بين دارك ودار أبي موسى وأنت لا تمنعهم فقال ابن مسعود ربما حفظوا ونسيت وأصابوا وأخطأت كل مسجد جماعة يعتكف فيه وروى أن ابن مسعود مر بقوم معتكفين فقال لحذيفة وهل يكون الاعتكاف الا فى المسجد الحرام فقال حذيفة رضى الله عنه سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول كل مسجد له امام ومؤذن فانه يعتكف فيه وفي الكتاب ذكر عن حذيفة قال لا اعتكاف الا في مسجد جماعة هذا بيان حكم الجواز فأما الافضل فالاعتكاف فى المسجد الحرام أفضل منه فى سائر المساجد وروى محمد عن أبي حنيفة رحمهما الله تعالى أنه كان يكره الجوار بمكة ويقول إنها ليست بدار هجرة فان رسول الله صلى الله عليه وسلم هاجر منها الى المدينة وعلى قول أبي يوسف ومحمد رحمهما الله لا بأس بذلك وهو أفضل وعليه عمل الناس اليوم ثم الاعتكاف غير واجب بايجاب الشرع ابتداء الا ان يوجبه العبد بنذره فيلزمه لحديث عمر رضى الله عنه انه سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال اني نذرت ان أعتكف يوماً فى الجاهلية أو قال ليلة أو قال يومين فقال أوف بنذرك ومن شرط الاعتكاف الواجب الصوم عندنا وقال الشافعى رحمه الله تعالى ليس بشرط ومذهبنا مروى عن ابن عباس وعائشة رضى الله عنهما انهما

قلا لا اعتكاف الا بصوم ومذهبه مروى عن ابن مسعودوعن على فيه روايتان احدى الروايتين مثل قولنا والثانى ما روى عنه قال ليس على المعتكف صوم الا أن يوجب ذلك على نفسه فالشافعي رحمه الله تعالى استدل بهذا وبحديث عمر رضى الله عنه فى سؤاله انى نذرت أن أعتكف ليلة فى الجاهلية فأمره رسول الله صلى الله عليه وسلم بالوفاء بالنذر والليل لايصام فيه ولان ابتداء الاعتكاف من وقت غروب الشمس فى حق من نذر أن يعتكف شهراً وما يكون شرط العبادة شرط اقترانه بأوله كالطهارة للصلاة وكذلك الاعتكاف بدوام الليل والنهار ولا صوم بالليل فتبين بهذا انه ليس شرط الاعتكاف ولا هو ركنه لان الصوم أحد أركان الدين والاعتكاف نفل زائد فلا يكون الأقوي ركناً للاضعف بل هو زائد فى معنى القربة على مايتم به الاعتكاف فيلزمه التنصيص عليه كالتتابع في الصوم والقران فى الحج ﴿ ولنا ﴾ ان النبي صلى الله عليه وسلم مااعتكف الا صائماً والافعال المتفقة في الاوقات المختلفة لاتجرى على نمط واحد الا لداع يدعو اليه وليس ذلك الابيان انه من شرائط الاعتكاف والمعنى فيه انه لو قال لله على ان أعتكف صائماً يلزمه الجمع بينهما وبقوله صائماً ولايصح ان يجعل نصباً على المصدر كما يقال ضربته وجيعاً أى ضرباً وجيعاً فانه حينئذ يصير كأنه قال اعتكف اعتكافاً صائماً والصوم لا يكون صفة للاعتكاف فالاعتكاف لبث في مقام لتعظيم ذلك المقام والصوم كف النفس عن اقتضاء الشهوات اتعابا للبدن فكيف يكون صفة للاعتكاف فعرفنا انه نصب على الحال كما يقال دخل الدار راكبا والحال خال عن الايجاب لانه صفة الموجب لا الواجب ومع ذلك يلزمه الجمع بينهما فعرفنا أنه انما لزمه لانه شرط الاعتكاف كمن يقول اصلى طاهراً وشرط الشيء يتبعه فيثبت بثبوته سواء ذكر أولم يذكر بخلاف قوله أصوم متتابعاً فانه نصب على المصدر لان التتابع صفة الصوم وبخلاف قوله أصلى قائما فانه ينصب قائما علي المصدر يقال صلاة قائمة وبخلاف قوله أحج قارنا فان العمرة بالانضمام الى الحج يزداد فيها معني القربة ولهذا لزمه دم القران وهو دم نسك وعن كلامه جوابان أحدهما ان الصوم شرط الاعتكاف والشرائط انما تثبت بحسب الامكان ولا يمكن اشتراط الصوم ليلا فسقط للتعذر وجعل الليل تبعا للايام كما ان الشرب والطريق يجعل تبعاً فى بيع الارض والثانى ان شرط الاعتكاف ان يكون مؤدي في وقت الصوم وبوجود الصوم في النهار يتصف جميع الشهر بأنه وقت الصوم ودليله شهر رمضان

فصار الشرط به موجوداً كما ان من شرط الصلاة ان يقوم اليها طاهراً وذلك يحصل فى جميع البدن بغسل الاعضاء الاربعة وحديث عمر رضى الله عنه دليلنا فان النبي صلى الله عليه وسلم قال له اعتكف وصم وبلفظ رسول الله صلى الله عليه وسلم تبين ان الصحيح من الرواية إنى نذرت ان اعتكف يوما فاما التطوع من الاعتكاف في رواية الحسن عن أبى حنيفة رحمهما الله تعالى لا يكون الا بصوم ولا يكون أقل من يوم فجعل الصوم للاعتكاف كالطهارة للصلاة وفى ظاهر الرواية يجوز التنفل بالاعتكاف كالطهارة للصلاة وفى ظاهر الرواية يجوز التنفل بالاعتكاف من غير صوم فانه قال فى الكتاب اذا دخل المسجد بنية الاعتكاف فهو معتكف ما أقام تارك له اذا خرج وهذا لان مبنى النفل على المساهلة والمسامحة حتى تجوز صلاة النفل قاعداً مع القدرة على القيام وراكبا مع القدرة على النزول والواجب لا يجوز تركه ﴿قال﴾ ولا ينبغى للمعتكف أن يخرج من المسجد الا لجمعة أو غائط أو بول أما الخروج للبول والغائط فلحديث عائشة رضى الله عنها قالت كان رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يخرج من معتكفه الا لحاجة الانسان ولان هذه الحاجة معلوم وقوعها فى زمان الاعتكاف ولا يمكن قضاؤها فى المسجد فالخروج لاجلها صار مستثنى بطريق العادة وكان مالك رحمه الله تعالى يقول اذا خرج لحاجة الانسان لاينبغى أن يدخل تحت سقف فان آواه سقف غير سقف المسجد فسد اعتكافه وهذا ليس بشئ فان النبي صلى الله عليه وسلم كان يدخل حجرته اذا خرج لحاجة واذا خرج للحاجة لم يمكث في منزله بعد الفراغ من الطهر لان الثابت للضرورة يتقدر بقدرها وأما اذا خرج للجمعة فلايفسد اعتكافه عندنا . وقال الشافعى رحمه الله تعالى يفسد اعتكافه فان كان اعتكافه دون سبعة أيام اعتكف فى أي مسجد شاء وان كان سبعة أيام أو أكثر اعتكف فى المسجد الجامع قال لان ركن الاعتكاف هو المقام والخروج ضده فيكون مفسداً له الا بقدر ما تحققت الضرورة فيه ولا ضرورة في الخروج للجمعة لانه يمكنه أن يعتكف فى الجامع فلا يحتاج الى هذا الخروج فهو والخروج لعيادة المريض وتشييع الجنائز سواء ﴿ولنا﴾ أن الخروج للجمعة معلوم وقوعه فى زمان الاعتكاف فصار مستثني من نذره كالخروج للحاجة والخروج لعيادة المريض ليس بمعلوم وقوعه فى زمان الاعتكاف لا محالة وهذا لان الناذر يقصد التزام القربة لا المعصية والتخلف عن الجمعة معصية فيعلم يقيناً

انه لم يقصده بنذره فاذا اعتكف فى الجامع كان خروجه أكثر لانه يحتاج في الخروج لحاجة الانسان الى الرجوع الى بيته واذا كان بيته بعيدا عن الجامع يزداد خروجه اذا اعتكف فى الجامع على ما اذا اعتكف في مسجد حيه فاذا أراد الخروج للجمعة قال في الكتاب يخرج حين زوال الشمس فيصلي قبلها أربعاً وبعدها أربعاً أو ستاً قالوا هذا اذا كان معتكفه قريباً من الجامع بحيث لو انتظر زوال الشمس لاتفوته الخطبة ولا الجمعة فاذا كان بحيث تفوته لم ينتظر زوال الشمس ولكنه يخرج فى وقت يمكنه ان يأتي الجامع فيصلي أربع ركعات قبل الأذان عند المنبر وفي رواية الحسن ست ركعات ركعتان تحية المسجد وأربع سنة وكذلك بعد الجمعة يمكث مقدار مايصلى أربع ركعات أوستاً بحسب اختلافهم فى سنة الجمعة ولا يمكث أكثر من ذلك لان الخروج للحاجة والسنن تبع للفرائض ولا حاجة بعد الفراغ من السنة فان مكث أكثر من ذلك لم يضره ذكره ابن سماعة عن محمد رحمهما الله تعالى قال الا ترى انه لو بداله أن يتم اعتكافه فى الجامع جاز وهذا لان المفسد للاعتكاف الخروج من المسجد لا المكث في المسجد الا انه لايستحب له ذلك لانه التزم أداء الاعتكاف في مسجد واحد فلا ينبغى له ان يتمه فى مسجدين ﴿قال﴾ ولا يعود المعتكف مريضاً ولا يشهد جنازة الاعلى قول الحسن البصرى فانه يروى حديثاً ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال يعود المعتكف المريض ويشهد الجنازة ﴿ولنا﴾ حديث عائشة رضى الله عنها ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان فى اعتكافه اذا خرج لحاجة الانسان يمر بالمريض فيسأل عنه ولا يعرج عليه ولان هذا لم يكن معلوما وقوعه فى مدة اعتكافه فالخروج لأجله لم يكن مستثنى كالخروج لتلقى الحاج وتشييعهم وما كان من أكل أوشرب فانه يكون فى معتكفه اذ لا ضرورة في الخروج لأجله فان هذه الحاجة يمكن قضاؤها في معتكفه ﴿قال﴾ واذا مرض المعتكف فى اعتكاف واجب فان أفطر يوما استقبل الاعتكاف لان من شرط الاعتكاف الصوم وقد فات والعبادة لاتبقى بدون شرطها كما لا تبقى بدون ركنها ﴿قال﴾ واذا خرج من المسجد يوما أو أكثر من نصف يوم فكذلك الجواب لان ركن الاعتكاف قد فات فأما اذا خرج ساعة من المسجد فعلى قول أبى حنيفة رحمه الله تعالى يفسد اعتكافه وعند أبي يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى لايفسد مالم يخرج أكثر من نصف يوم وقول أبي حنيفة رحمه الله تعالى أقيس وقولهما أوسع قالا اليسير من الخروج عفو لدفع الحاجة

فانه اذا خرج لحاجة الانسان لايؤمر بان يسرع المشي وله أن يمشي على التؤدة فظهر أن القليل من الخروج عفو والكثير ليس بعفو فجعلنا الحد الفاصل أكثر من نصف يوم فان الاقل تابع للأكثر فاذا كان في أكثر اليوم في المسجد جعل كأنه في جميع اليوم في المسجد كما قلنا في نية الصوم في رمضان اذا وجدت في أكثر اليوم جعل كوجودها في جميع اليوم وأبو حنيفة رحمه الله تعالى يقول ركن الاعتكاف هو المقام في المسجد والخروج ضده فيكون مفوتا ركن العبادة والقليل والكثير في هذا سواء كالأكل في الصوم والحدث في الطهارة ﴿ قال ﴾ ولا تعتكف المرأة الا في مسجد بيتها وقال الشافعي رحمه الله تعالى لااعتكاف الا في مسجد جماعة الرجال والنساء فيه سواء قال لان مسجد البيت ليس له حكم المسجد بدليل جواز بيعه والنوم فيه للجنب والحائض وهذا لان المقصود تعظيم البقعة فيختص ببقعة معظمة شرعا وذلك لا يوجد في مساجد البيوت ﴿ ولنا ﴾ أن موضع أداء الاعتكاف في حقها الموضع الذي تكون صلاتها فيه أفضل كما في حق الرجال وصلاتها في مسجد بيتها أفضل فان النبي صلى الله عليه وسلم لما سئل عن أفضل صلاة المرأة فقال في أشد مكان من بيتها ظلمة وفي الحديث ان النبي صلى الله عليه وسلم لما أراد الاعتكاف أمر بقبة فضربت في المسجد فلما دخل المسجد رأى قبابا مضروبة فقال لمن هذه فقيل لعائشة وحفصة فغضب وقال آلبر يردن بهن وفي رواية يردن بهذا وأمر بقبته فنقضت فلم يعتكف في ذلك العشر فاذا كره لهن الاعتكاف في المسجد مع انهن كن يخرجن الى الجماعة في ذلك الوقت فلأن يمنعن في زماننا أولى وقد روى الحسن عن أبي حنيفة رحمهما الله تعالى انها اذا اعتكفت في مسجد الجماعة جاز ذلك واعتكافها في مسجد بيتها أفضل وهذا هو الصحيح لان مسجد الجماعة يدخله كل أحد وهي طول النهار لاتقدر ان تكون مستترة ويخاف عليها الفتنة من الفسقة فالمنع لهذا وهو ليس لمعنى راجع الى عين الاعتكاف فلا يمنع جواز الاعتكاف واذا اعتكفت في مسجد بيتها فتلك البقعة في حقها كمسجد الجماعة في حق الرجل لاتخرج منها الا لحاجة الانسان فاذا حاضت خرجت ولايلزمها به الاستقبال اذا كان اعتكافها شهرا أو أكثر ولكنها تصل قضاء أيام الحيض لحين طهرها وقد بينا هذا في الصوم المتتابع في حقها ومسجد بيتها الموضع الذى تصلي فيه الصلوات الخمس من بيتها ﴿ قال ﴾ واذا قال الرجل لله على ان اعتكف شهرا فعليه اعتكاف شهر متتابع في قول علمائنا

وقال زفر رحمه الله تعالى هو بالخيار ان شاء تابع وان شاء فرق قال لان الاعتكاف فرع عن الصوم فان مالا أصل له فى الفرائض لايصح التزامه بالنذر ولا أصل للاعتكاف فى الفرائض سوى الصوم ثم التتابع فى الصوم لايجب بمطلق النذر فكذلك في الاعتكاف والدليل على التسوية ان تعيين الوقت اليه ولايتعين لادائه الشهر الذى يعقب نذره فيهما بخلاف الأيمان والاجال والاجارات فانه يتعين لها الشهر الذى يعقب السبب ﴿ولنا﴾ ان الاعتكاف يدوم بالليل والنهار جميعاً فبمطلق ذكر الشهر فيه يكون متتابعاً كاليمين اذا حلف لايكلم فلاناً شهراً والآجال والاجارات بخلاف الصوم فانه لايدوم بالليل والنهار وتأثيره ان ما كان متفرقا في نفسه لايجب الوصل فيه الا بالتنصيص وما كان متصل الاجزاء لايجوز تفريقه الا بالتنصيص ثم الاعتكاف من حيث الابتداء يشبه الصوم فان أداءه يستدعى فعلا من جهته وكل وقت لايصلح له كاليوم الذى أكل فيه بخلاف الأيمان فان موجب اليمين لايستدعى فعلا من جهته وكل وقت يصلح له فيتعين له الوقت الذي يعقب السبب ومن حيث الدوام الاعتكاف يشبه الأيمان والآجال دون الصوم فصار الحاصل ان الايمان والآجال والاجارات عامة في الوقت ابتداء ودواما والصوم خاص بالوقت ابتداء ودواما والاعتكاف خاص بالوقت ابتداء عام بالوقت دواما فمن حيث الابتداء ألحقناه بالصوم فكان تعيين الوقت اليه ومن حيث الدوام ألحقناه بالآجال والايمان فكان متتابعاً وكذلك لوقال في نذره ثلاثين يوما فهذا وقوله شهراً سواء لان ذكر أحد العددين من الأيام والليالى بعبارة الجمع يقتضى دخول مابازائه من العدد الآخر قال الله تعالى ثلاث ليال سوياً وفى تلك القصة قال فى موضع آخر ثلاثة أيام الارمزاً فقوله ثلاثين يوما أى بلياليها فكان متتابعاً ﴿قال﴾ واذا قال لله على اعتكاف شهر بالنهار فهو كما قال ان شاء تابع وان شاء فرق لان وجوب التتابع لاتصال بعض الاجزاء بالبعض وقد انقطع ذلك بتنصيصه على النهار دون الليالى وان لم يقل بالنهار ونوادفنيته باطلة لان الشهر اسم لقطعة من الزمان من حين يهل الهلال الى ان يهل الهلال فليس فى لفظه الشهر ولا الليالى فانما نوى تخصيص ما ليس في لفظه وذلك باطل كمن قال لاآكل ونوى مأكولا دون مأكول ولان هذا استثناء لبعض الوقت الذى سماه والاستثناء بالنية لا يحصل كما لو قال شهراً ونوى نصف شهر بخلاف ما لو قال ثلاثين يوما ونوى النهار دون الليل لان هنا انما نوى حقيقة كلامه فان اليوم فى الحقيقة هو بياض النهار

فلهذا أعملنا نيته أو لانه نوى تخصيص ما فى لفظه ﴿ قال ﴾ وان قال لله علىّ اعتكاف شهر كذا فمضى ولم يعتكفه فعليه قضاؤه لان اضافة النذر بالاعتكاف الى زمان بعينه كاضافة النذر بالصوم اليه فيلزمه أداؤه واذا فوت الأداء فعليه قضاؤه وهذا فى شهر سوى رمضان مجمع عليه فأما اذا قال لله علىّ اعتكاف شهر رمضان فمضى ولم يعتكف فان كان لم يصم فى الشهر لمرض أو سفر قضى اعتكافه بقضاء صوم الشهر وان كان صام الشهر فعليه اعتكاف شهر بصوم وعند زفر والحسن بن زياد رحمهما الله تعالى لاشئ عليه وهو احدى الروايتين عن أبى يوسف رحمه الله تعالى ووجهه أن اعتكافه تعلق بصوم رمضان فاذا صام رمضان ولم يعتكف بقى الاعتكاف بغير صوم والاعتكاف الواجب لا يكون الا بصوم وجه ظاهر الرواية ان نذره قد صح وتعلق بالزمان الذي عينه فاذا لم يعتكف فيه انقطع هذا التعيين وصار ديناً فى الذمة فكأنه قال لله علىّ اعتكاف شهر والتزام الاعتكاف يكون التزاما لشرطه وهو الصوم ولهذا قلنا لو اعتكف فى رمضان القابل قضاء عما التزمه لايجوز وعليه كفارة اليمين ان كان أراد يميناً لوجود شرط حنثه وان اعتكف ذلك الشهر الذى سماه الا أنه أفطر منه يوماً قضي ذلك اليوم لان الشهر المتعين متجاور الايام لامتتابع فصفة التتابع فى الاعتكاف لاتثبت إلا اذا أضافه الى شهر بعينه ﴿ قال ﴾ واذا نذرت المرأة اعتكاف شهر فحاضت فيه فعليها ان تقضى أيام حيضها وتصلها بالشهر فان لم تصلها به فعليها ان تستقبله لان هذا القدر من التتابع فى وسعها وماسقط عنها معلوم بأنه ليس فى وسعها ولهذا قلنا لو نذرت اعتكاف عشرة أيام فحاضت فيها فعليها الاستقبال ﴿ قال ﴾ واذا اعتكف الرجل من غير ان يوجبه على نفسه فهو معتكف ماأقام في المسجد وان قطعه فلا شئ عليه لانه لبث فى مكان مخصوص فلا يكون مقدراً باليوم كالوقوف بعرفة وهذا لان المقصود تعظيم البقعة وذلك يحصل ببعض اليوم وقد ينافي هذا رواية الحسن ﴿ قال ﴾ واذا اعتكف فى مسجد فانهدم فهذا عذر ويخرج منه الى مسجد آخر لان المسجد المهدوم لايمكن المقام فيه ولانه خرج من ان يكون معتكفا فالمعتكف مسجد تصلى فيه الصلوات الخمس بالجماعة ولايتأتى ذلك فى المسجد المهدوم فكان عذرا في التحول الى مسجد آخر ﴿ قال ﴾ ولا بأس بان يشتري المعتكف ويبيع فى المسجد ويتحدث بما بداله بعد ان لايكون مأثما فان النبي صلى الله عليه وسلم كان يتحدث مع الناس فى اعتكافه وصوم الصمت ليس بقربة فى

شريعتنا والبيع والشراء من جنس الكلام المباح فلا بأس به للمعتكف قالوا وهذا اذا لم يحضر السلعة الى المسجد فاما احضار السلعة الى المسجد للبيع والشراء فى المسجد مكروه فان النبي صلى الله عليه وسلم قال جنبوا مساجدكم الى قوله وبيعكم وشراءكم ولان بقعة المسجد تحررت عن حقوق العباد وصارت خالصة لله تعالى فيكره شغلها بالبيع والتجارة بخلاف ما اذا لم يحضر السلعة فقد انعدم هناك شغل البقعة ﴿قال﴾ واذا أخرجه السلطان من المسجد مكرهاً فى اعتكاف واجب فان دخل مسجد آخر كما تخلص استحسنا ان يكون على اعتكافه وفي القياس عليه الاستقبال وكذلك لو أخذه غريم فحبسه وقد خرج لغائط أو بول من أصحابنا من قال هذا القياس والاستحسان على قول أبي حنيفة رحمه الله تعالى والاصح ان عند أبي حنيفة يلزمه الاستقبال وهذا الاستحسان والقياس على قولهما فيما اذا كان خروجه أكثر من نصف يوم وجه القياس ان ركن الاعتكاف وهو اللبث قد فات فيستوى فيه المكره والطائع كما اذا فات ركن الصوم بالاكراه على الاكل وجه الاستحسان انه معذور فيما صنع فانه لا يمكنه مقاومة السلطان ولا دفع الغريم عن نفسه الا بايصال حقه اليه فلم يصر بهذا تاركا تعظيم البقعة ولم يذكر القياس والاستحسان فيما اذا انهدم المسجد فقال بعض مشايخنا الجواب فيهما سواء والاصح ان هناك لا يفسد اعتكافه قياساً واستحساناً لان العذر كان ممن له الحق اذ لا صنع للعباد فى انهدام المسجد وهنا العذر كان من جهة العباد فلهذا كان القياس فيه ان يستقبل ﴿قال﴾ واذ أوجب على نفسه الاعتكاف يوما دخل المسجد قبل طلوع الفجر فأقام فيه الى أن تغرب الشمس لانه التزم الاعتكاف فى جميع اليوم واليوم اسم للوقت من طلوع الفجر الى غروب الشمس بدليل الصوم ﴿قال﴾ وان أوجب على نفسه اعتكاف شهر دخل المسجد قبل غروب الشمس لما بينا ان الشهر اسم لقطعة من الزمان وذلك يشتمل على الايام والليالى ومتى دخل فى اعتكافه الليل مع النهار فابتداؤه يكون من الليل لان الاصل أن كل ليلة تتبع اليوم الذي بعدها الا ترى انه يصلى التراويح فى أول ليلة من رمضان ولا يفعل ذلك فى أول ليلة من شوال واليوم الذى بعد ليلته زمان الاعتكاف فكذلك الليلة وعن أبي يوسف رحمه الله تعالى قال في شهر بعينه كذلك يدخل فى المسجد قبل غروب الشمس فأما في شهر بغير عينه فالخيار اليه ان شاء دخل المسجد قبل طلوع الفجر وان شاء قبل غروب الشمس وهو أفضل ﴿قال﴾ وان أوجب اعتكاف

يومين دخل المسجد قبل غروب الشمس فأقام فيه ليلة ويومها والليلة الأخرى ويومها إلى
الي أن تغرب الشمس وكذلك هـذا في الايام الكثيرة أما اذا ذكر ثلاثة أيام أو أكثر
فالجواب في قولهم جميعا ن ذكر أحد العددين بعبارة الجمع يقتضى دخول ما بازائه من العدد
الآخر فأما اذا ذكر يومين فقد روى عن أبي يوسف أنه يلزمه اعتكاف يومين بليلة تتخللهما
فانما يدخل المسجد قبل طلوع الفجر قال لان التثنية غير الجمع فهـذا المذكور بلفظ الفرد سواء
الا أن الليلة المتوسطة تدخـل بضرورة اتصال بعض الأجزاء بالبعض وهذه الضرورة لا
توجد في الليلة الاولى وجه ظاهر الرواية أن في المثنى معنى الجمع قال صلى الله عليه وسلم الاثنان
فا فوقهما جماعة فكان هذا والمذكور بلفظ الجمع سواء ألا ترى أنه لو قال ليلتين صح نذره
بخلاف ما اذا قال ليلة واحدة ﴿ قال ﴾ واذا جامع المعتكف امرأته في الفرج فسد اعتكافه
سواء جامعها ليـلا أو نهاراً ناسياً كان أو عامداً أنزل أو لم ينزل لقوله تعالى ولا تباشروهن
وأنتم عاكفون في المساجد فصار الجماع بهذا النص محظور الاعتكاف فيكون مفسداً له بكل
حال كالجماع في الاحرام لما كان محظوراً كان مفسداً للاحرام وقد ذكر ابن سماعة في
روايته عن بعض أصحابنا أنه اذا كان ناسياً لا يفسد اعتكافه قال الاعتكاف فرع عن الصوم
والفرع يلحق بالاصل في حكمه فان باشرها فيما دون الفرج فان أنزل فسد اعتكافه وان لم
ينزل لم يفسد اعتكافه وقد أساء فيما صنع وللشافعي رحمه الله تعالى ثلاثة أقاويل قول مثل قولنا
وقوله الآخر انه لا يفسد اعتكافه وان أنزل كما لا يفسد الاحرام بالمباشرة فيما دون الفرج
وان أنزل فانهما متقاربان على معنى ان كل واحد منهما يدوم بالليل والنهار والقول الثالث انه
يفسد اعتكافـه وان لم ينزل لظاهر الآية فان اسم المباشرة يتناول الجماع فيما دون الفرج كما
يتناول الجماع في الفرج فصار ذلك محظور الاعتكاف بالنص وجه قولنا ان المباشرة فيما دون
الفرج اذا اتصل به الانزال مفسد للصوم والاعتكاف فرع عليـه وهو في معنى الجماع في
الفرج فيما هو المقصود فيفسـد اعتكافه فاما اذا لم يتصل به الانزال فهو ليس في معنى الجماع
في الفرج ولا ملحق به حكما في إفساد العبادة ألا ترى أنه لا يفسـد به الصوم فكذلك
الاعتكاف وهذا كله اذا لم يخرج من المسجد فان خرج لهذا الفعل فسد اعتكافه بالخروج
في قول أبي حنيفة رحمه الله تعالى على ما بينا ﴿ قال ﴾ فاذا أوجب على نفسه اعتكافاً ثم مات
قبل ان يقضيه أطعم عنه لكل يوم نصف صاع من حنطة وهذا اذا أوصى لان الاعتكاف

نوع عن الصوم وقد بينا في الصوم حكم الفدية فكذلك في الاعتكاف ۰ فان قيل الفدية عن الصوم غير معقول ولا هو ثابت بطريق القياس فكيف تتم الاعتكاف عليه والمجبان في الصلاة قلتم مثل هذا ولا مدخل للقياس فيه . قلنا اما في الاعتكاف فالجواب عن هذا السؤال سهل لان صحة النذر بالاعتكاف باعتبار الصوم فان مالا اصل له في الفرائض لا يصح التزامه بالنذر فكان التنصيص على الفدية في الصوم تنصيصاً عليه في الاعتكاف واما في الصلاة فلم يطلق الجواب في شئ من الكتب على الفدية مكان الصلاة ولكن قال في موضع من الزيادات يجزيه ذلك ان شاء الله تعالى فبتقييده بالاستثناء بيان انه لا يثبت الجواب فيه اذ لا مدخل للقياس فيه ﴿ قال ﴾ وان كان مريضاً حين نذر الاعتكاف فلم يبرأ حتى مات فلا شئ عليه لانه ليس للمريض ذمة صحيحة في وجوب أداء الصوم والاعتكاف بناء عليه الا ترى انه لا يلزمه أداء صوم رمضان بشهوده الشهر فكذلك لا يلزمه الاداء بالنذر والفدية تنبني على وجوب الأداء وان صح يوما ثم مات أطعم عنه عن جميع الشهر في قول أبي حنيفة وأبي يوسف رحمهما الله وفي قول محمد رحمه الله تعالى يطعم عنه بعدد ماصح من الايام وأبو حنيفة وأبو يوسف قالا لما صح فقد صارت له ذمة صحيحة في التزام الأداء فيجعل كالمجدد للنذر في هذا الوقت والصحيح لو نذر اعتكاف شهر ثم مات بعد يوم أطعم عنه لجميع الشهر ان أوصى يجبر الوارث عليه من الثلث وان لم يوص لم يجبر الوارث عليه ولكنه ان أحب فعل فكذلك هذا ﴿ قال ﴾ وان نذر اعتكاف ليلة لم يلزمه شئ وروى عن أبي يوسف انه ان نوى ليلة بيومها يلزمه وليس بينهما اختلاف في الحقيقة ولكن جواب محمد رحمه الله تعالى فيما اذا لم تكن له نية فاسم الليل خاص بزمان لا يتقبل الصوم وشرط الاعتكاف الواجب الصوم فاذا نوى ليلة بيومها عملت نيته اعتباراً للفرد بالجمع فصار شرط الاعتكاف وهو الصوم بنيته موجوداً فصح نذره ﴿ قال ﴾ ولو أصبح في يوم ثم قال لله على أن أعتكف هذا اليوم فان كان قد أكل فيه أو كان بعد الزوال لم يلزمه شئ لانه أضاف النذر بالاعتكاف الى وقت لا يقبل الصوم في حقه وان كان قبل الزوال ولم يكن أكل شيئاً فعلى قول أبي حنيفة رحمه الله تعالى لا يصح نذره وعلى قول أبي يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى يصح نذره وهو بناء على ما تقدم بيانه ان القليل من الخروج يفسد الاعتكاف عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى وعندهما الخروج فيما دون نصف اليوم لا يفسد

الاعتكاف وما هو الشرط وهو الصوم يصح منه فى هذا اليوم ﴿ قال ﴾ وان نذر اعتكاف وقت ماض وهو يعلم أولا يعلم فلا شئ عليه لان مايوجبه على نفسه معتبر بما أوجب الله تعالى ولم يتعبد الله بشئ من العبادات فى الزمان الماضى وصحة الاداء باعتبار امكان الاداء وذلك لا يتحقق في الزمن الماضي ﴿ قال ﴾ وان أحرم المعتكف بحج أو عمرة لزمه الاحرام لانه لا منافاة بين الاعتكاف والاحرام ثم يتم اعتكافه ويشرع فيه واداء المناسك يحتمل التأخير عن الاحرام فاذا فرغ منه مضى فى احرامه الا أن يخاف فوت الحج فحينئذ يدع الاعتكاف ويحج لان ما يخاف فوته يكون أهم فيبدأ به ثم يستقبل الاعتكاف لانه قد لزمه بالنذر متتابعا فاذا انقطع التتابع لخروجه كان عليه ان يستقبله ﴿ قال ﴾ وان أوجب على نفسه اعتكافا ثم ارتد والعياذ بالله ثم أسلم سقط عنه الاعتكاف اعتباراً لما التزمه بما أوجب الله تعالى وشئ من العبادات التى كانت واجبة عليه لحق لله تعالى خالصاً لا يبقى بعد الردة لانه بالردة خرج من ان يكون أهلا للعبادة فان الاهلية للعبادة بكونه أهلا لثوابها والمرتد ليس بأهل لثواب العبادة ولانه بالردة التحق بكافر أصلي فان الردة تحبط عمله والكافر الاصلى اذا أسلم لم يكن عليه اعتكاف مالم يلتزمه بنذره بعد الاسلام فهذا مثله ﴿ قال ﴾ واذا نذر المملوك اعتكافا صح نذره لان له ذمة صحيحة فى التزام الاداء الا أن لمولاه ان يمنعه منه لان منافعه مستحقة للمولى الا ماصار مستثنى شرعاً وذلك مقدار ما تتأدى به الفرائض فلا يدخل فيه ما يلتزمه من الاعتكاف باختياره فكان للمولى منعه فاذا اعتق قضاه وكذلك الزوج له ان يمنع امرأته من الاعتكاف الذى التزمته بنذرها لان منافعها مستحقة للزوج بعقد النكاح وأما المكاتب فليس لمولاه منعه لانه صار أحق بنفسه ومنافعه والذى بينا فى النذر كذلك فى الشروع فان كان باذن المولى والزوج فليس للزوج منع زوجته من الاتمام وللمولى منع عبده وان كان لا يستحب له ذلك لان الزوج بالاذن ملكها منافعها وهي من أهل الملك والمولى بالاذن ما ملك العبد منافعه لانه ليس من أهل الملك ولكنه وعد فالوفاء له وخلف الوعد مذموم فلا يستحب له منعه فان فعل لم يكن عليه شئ غير أنه قد أساء وأثم وهو قياس الاحرام فان المرأة إذا أحرمت باذن زوجها لم يكن للزوج أن يحللها والعبد اذا أحرم باذن مولاه كان للمولى أن يحلله وان كره له ذلك ﴿ قال ﴾ واذا أكل المعتكف نهاراً ناسياً لم يضره الاكل لان حرمة الاكل لأجل الصوم لا لأجل الاعتكاف حتى اختص

وقت الصوم والاكل ناسياً لا يفسد الصوم بخلاف ما اذا جامع ناسياً فحرمة الجماع لأجل الاعتكاف حتى يعم الليل والنهار جميعا وقد بينا انما كانت حرمته لأجل الاعتكاف يستوى فيه الناسي والعامد بالقياس على الاحرام ومعنى الفرق أنه متى اقترن بحاله ما يذكره لا يبتلى فيه بالنسيان عادة فيعذر لاجله ففي الاحرام هيئة المحرمين مذكرة له وفي الاعتكاف كونه في المسجد مذكرا له فأما في الصوم لم يقترن بحاله ما يذكره لانه غير ممنوع عن التصرف في الطعام في حالة الصوم ألا ترى أن في الاكل في الصلاة سوى بين النسيان والعمد لانه ليس من جنس أركان الصلاة ﴿قال﴾ واذا أغمى على المعتكف أياما أو أصابه لمم فعليه اذا برء أن يستقبل الاعتكاف لان ما هو شرط الأداء وهو الصوم قد انعدم بتطاول الاغماء فعليه الاستقبال فان صار معتوها ثم أفاق بعد سنين ففي القياس ليس عليه قضاء الاعتكاف كما لا يلزمه قضاء الفرائض لسقوط الخطاب عنه بالعته وفي الاستحسان عليه القضاء لان سبب الالتزام تقرر قبل العته فكان بمنزلة الفرائض التى لزمته بتقرر السبب قبل العته وهذا لانه بالعته لم يخرج من أن يكون أهلا للعبادة فانه أهل لثوابها فبقيت ذمته صالحة للوجوب فيها فيما تقرر سببه ﴿قال﴾ ويلبس المعتكف وينام ويأكل ويدهن ويتطيب بما شاء فان النبي صلى الله عليه وسلم كان يفعل ذلك كله في اعتكافه ﴿قال﴾ ولا يفسد الاعتكاف سباب ولا جدال فان حرمة هذه الاشياء ليس لاجل الاعتكاف الا ترى انه كان محرما قبل الاعتكاف ولا يفوت به ركن الاعتكاف وهو اللبث ولا شرطه وهو الصوم وكذلك ان سكر ليلا لما بينا ان حرمة السكر ليست لاجل الاعتكاف فلا يكون مؤثرا فيه ﴿قال﴾ وصعود المعتكف على المئذنة لا يفسد اعتكافه اما اذا كان باب المئذنة في المسجد فهو والصعود على سطح المسجد سواء وان كان بابها خارج المسجد فكذلك من أصحابنا من يقول هذا قولهما فاما عند أبي حنيفة رضى الله عنه فينبغي ان يفسد اعتكافه للخروج من المسجد من غير ضرورة والاصح انه قولهم جميعاً واستحسن أبو حنيفة هذا لانه من جملة حاجته فان مسجده انما كان معتكفاً لاقامة الصلاة فيه بالجماعة وذلك انما يتأتى بالأذان وهو بهذا الخروج غير معرض عن تعظيم البقعة أصلا بل هو ساع فيما يزيد في تعظيم البقعة فلهذا لا يفسد اعتكافه ﴿قال﴾ ولا بأس بان يخرج رأسه من المسجد الى بعض أهله ليغسله لما روى ان النبي صلى الله عليه وسلم في اعتكافه كان يخرج رأسه الى عائشة فكانت تغسله وترجله ولانه باخراج رأسه لا يصير خارجا من المسجد فان من حلف

لايخرج من هذه الدار فأخرج رأسه منها لم يحنث وان غسل رأسه فى المسجد في اناء فلا بأس بذلك اذ ليس فيه تلويث المسجد . وذكر حديث عائشة أن النبي صلى الله عليه وسلم كان اذا أدار ان يعتكف أصبح فى المكان الذى يريد أن يعتكف فيه ففي هـذه دليل على ان من أراد اعتكاف يوم أو نذر ذلك ينبغي أن يدخل المسجد قبل طلوع الفجر وقد بينا هذا ﴿قال﴾ وان نذر اعتكاف يوم العيد قضاه في وقت آخر وكفر عن يمينه ان كان أراد يمينا وان اعتكف فيه اجزأه وقد اساء وهذا عندنا اعتباراً للاعتكاف بالصوم وقد بيناهذه الاحكام فى النذر بصوم يوم العيد فكذلك الاعتكاف وذكر محمد رحمه الله في الاصل حديث أبي سعيد الخدرى رضى الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم اعتكف فى العشر الاوسط من رمضان فأتاه جبرائيل عليه السلام فقال ان ماتطلبت وراءك فقال عليه السلام من كان معتكفامعنا فليعد الى معتكفه واني أراني أسجد في ماء وطين فقال أبو سعيد فمطرنا وكان عريش المسجد من جريد فوكف فو الذى بعثه بالحق لقد صلى بنا المغرب ليلة الحادى والعشرين واني أرى جبهته وأرنبة أنفه في الماء والطين وانما أورد هـذا الحديث لبيان ليلة القدروفيه اختلاف بين الصحابة والعلماء بعدهم فأما أبو سعيد الخدرى رضى الله عنه كان مذهبه ان ليلة القدر الحادى والعشرون لهذا الحديث ولم يأخذ به علماؤنا لما صح فى الحديث ان النبي صلى الله عليه وسلم قال من فاته ثلاث ليال فقد فاته خير كثير ليلة التاسع عشر والحادى والعشرين وآخرها ليلة فقيل سوى ليلة القدر يا رسول الله فقال سوى ليلة القدر وليس في حديث أبي سعيد كبير حجة فانه لم يقل أراني أسجد فى ماء وطين فى ليلة القدر وكان علي بن أبي طالب رضى الله عنه يقول انها ليلة الخامس والعشرين فانه صح في الحديث أن نزول القرآن كان لاربع وعشرين مضين من رمضان . وقال الله تعالى انا أنزلناه فى ليلة القدر والهاء كناية عن القرآن باتفاق المفسرين فاذاجمعت بين الآية والحديث تبين أنها ليلة الخامس والعشرين وأكثر الصحابة على أنها ليلة السابع والعشرين فقد ذكر عاصم عن ذر بن حبيش قال قلت لأبي بن كعب يا أبا المنذر أخبرنى عن ليلة القدر فان ابن مسعود كان يقول من يقم الحول يدركها فقال يرحم الله أبا عبد الرحمن قد كان يعلم انها ليلة السابع والعشرين ولكنه أراد حث الناس على الجهد فى جميع الحول قلت بم عرفت ذلك قال بالعلامة التى أخبرنا بها رسول الله صلى الله عليه وسلم فاعتبرناها فوجدناهاقات وما تلك

العلامة قال تطلع الشمس من صبيحتها كأنها طست لا شعاع لها وكان ابن عباس رضي الله عنه يقول إنها ليلة السابع والعشرين فقيل له ومن أين تقول ذلك قال لان سورة القدر ثلاثون كلمة وقوله هي الكلمة السابعة والعشرون وفيها اشارة الى ليلة القدر وذكر الفقيه أبو جعفر ان المذهب عند أبي حنيفة رضى الله عنه أنها تكون في شهر رمضان ولكنها تتقدم وتتأخر وعلى قول أبي يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى تكون في شهر رمضان لا تتقدم ولا تتأخر وفائدة الاختلاف ان من قال لعبده أنت حر ليلة القدر فان قال ذلك قبل دخول شهر رمضان عتق اذا انسلخ الشهر وان قال ذلك بعد مضى ليلة من الشهر لم يعتق حتي ينسلخ شهر رمضان من العام القابل في قول أبي حنيفة رحمه الله تعالى لجواز أنها كانت في الشهر الماضي في الليلة الأولى وفي الشهر الآتي في الليلة الأخيرة وعلى قول أبي يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى اذا مضت ليلة من الشهر في العام القابل جاء مثل الوقت الذى حلف فيه عتق لأن عندهما لا تتقدم ولا تتأخر بل هي في ليلة من الشهر في كل وقت فاذا جاء مثل ذلك الوقت فقد تيقنا بمجيء الوقت المضاف اليه العتق بعد يمينه فلهذا عتق والله سبحانه وتعالى أعلم بالصواب

بسم الله الرحمن الرحيم

كتاب نوادر الصوم

﴿ قال ﴾ الشيخ الامام شمس الائمة أبو بكر محمد بن أبي سهل السرخسى املاء اعلم بأن موجب النذر الوفاء . قال الله تعالى وأوفوا بعهد الله اذا عاهدتم والناذر معاهد لله تعالى بنذره فعليه الوفاء بذلك وقد ذم الله تعالى قوما تركوا الوفاء بالنذر فقال تعالى ومنهم من عاهد الله الآية وانما يذم المرء بترك الواجب ومدح قوما بالوفاء بالنذر فقال تعالى يوفون بالنذر ويخافون الآية ثم النذر انما يصح بما يكون قربة مقصودة فأما ماليس بقربة مقصودة فانه لا يصح التزامه بالنذر لقوله صلى الله عليه وسلم من نذر أن يطيع الله فليطعه ومن نذر أن يعصى الله فلا يعصه ولأن الناذر لا يجعل ماليس بعبادة عبادة وانما يجعل العبادة المشروعة نفلا واجباً بنذره وما فيه معنى القربة ولكن ليس بعبادة مقصودة بنفسها كتشييع الجنازة وعيادة المريض لا يصح التزامه بالنذر الا في رواية الحسن بن أبي مالك عن أبي يوسف عن أبي حنيفة رحمهم الله قال ان نذر أن يعود مريضاً اليوم صح نذره وان نذر أن

مه شيء لان عيادة المريض قربة شرعاً قال صلى الله عليه وسلم عائد المريض
ـ الجنة حتى يرجع وعيادة الانسان بنه لا يكون معنى القربة فيها مقصوداً للناذر
ماة حق فلان فلا يصح التزامه بالنذر وفي ظاهر الرواية قال عيادة المريض
ة وان كان فيه معنى حق الله تعالى فالمقصود حق المريض والميت والناذر انما
كون مشروعاً حقاً لله تعالى مقصوداً اذا عرفنا هذا فنقول النذر اما ان يكون
سوم أو الصلاة أو الاعتكاف فنبدأ بالنذر بالصدقة فنقول اما ان يعين الوقت
ه على ان أتصدق بدرهم غداً أو يعين المكان فيقول في مكان كذا أو يعين
فيقول على فلان المسكين أو يعين الدرهم فيقول لله على ان تصدق بهذا
جوه كلها يلزمه التصدق بالمنذور عندنا ويلغو اعتبار ذلك التعيين حتى لو
بجيء ذلك الوقت أو في غير ذلك المكان أو على غير ذلك المسكين أو بدرهم
خرج عن موجب نذره وعلى قول زفر لا يخرج عن موجب نذره الا بالاداء
لان في ألفاظ العباد يعتبر اللفظ ولا يعتبر المعنى الا ترى ان من قال لغيره
سنة فطلقها لغير السنة لم يقع ولو أمره ان يتصدق بدرهم على فلان الفقير
ره كان مخالفا وهذا لان أوامر العباد قد تكون خالية عن فائدة حميدة فلا
ى فيها وانما يعتبر اللفظ فلا يحصل الوفاء الا بالتصدق على الوجه الذي
حمهم الله قالوا ما يوجبه المرء على نفسه معتبر بما أوجب الله تعالى عليه الا ترى
ن جنسه واجبا على عباده صح التزامه بالنذر وما ليس لله تعالى من
على عباده لا يصح التزامه بالنذر ثم ما أوجب الله تعالى من التصدق بالمال
، يجوز تعجيله قبل ذلك الوقت كالزكاة بعد كمال النصاب قبل حولان الحول
. قبل مجيء يوم الفطر فكذلك ما يوجبه العبد على نفسه وهذا لان صحة
ـى القربة وذلك في التزام الصدقة لا في تعيين المكان والزمان والمسكين
تبر من التعيين ما يكون مفيدا فيما هو المقصود لا ما ليس بمفيد ومعنى
دق باعتبار سد خلة المحتاج اذ أخرج المتصدق ما يجري فيه الشح والضنة
، مرضاة الله تعالى وهذا المعنى حاصل بدون مراعاة تعيين المكان والزمان
واب عما اعتمد عليه من اعتبار اللفظ فان صحة النذر لم تكن باعتبار اللفظ

المكان بان قال لله علي ان أصوم شهراً بمكة أو أعتكف فصام أو اعتكف في غير ذلك المكان خرج عن موجب نذره عندنا وقال زفر لايخرج عن موجب نذره وكذلك لو قال لله علي ان أصلي ركعتين بمكة فصلاها هنا أجزأه عندنا خلافا لزفر والاصل عنده انه لايخرج عن موجب نذره الا بالاداء في المكان الذي عينه أو في مكان هو أعلى من المكان الذي عينه وأفضل البقاع لاداء الصلاة فيها المسجد الحرام ثم مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم بالمدينة ثم مسجد بيت المقدس على ماروى عن النبي صلى الله عليه وسلم قال صلاة في مسجد بيت المقدس تعدل ألف صلاة فيما سواه من المساجد سوى المسجد الحرام ومسجدي هذا وصلاة في مسجدي هذا تعدل ألف صلاة في مسجد بيت المقدس وصلاة في المسجد الحرام تعدل ألف صلاة في مسجدي هذا فاذا نذر أن يصلي في المسجد الحرام ركعتين لايجوز أداؤها الا في ذلك الموضع عنده وان نذر أن يصلي ركعتين في مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم لايجوز أداؤها الا في مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم أو في المسجد الحرام واذا نذر الصلاة في مسجد بيت المقدس لايجوز أداؤها الا في احد هذه المساجد الثلاثة ولايجوز أداؤها في غير هذه المساجد في سائر البلاد واذا نذر الصلاة في المسجد الجامع لايجوز أداؤها في مسجد المحلة واذا نذر الصلاة في مسجد المحلة يجوز أداؤها في المسجد الجامع ولايجوز أداؤها في بيته واعتمد في ذلك ما روى أن عائشة رضى الله تعالى عنها قالت لرسول الله صلى الله عليه وسلم انى نذرت ان فتح الله عليك مكة أن أصلي ركعتين في البيت فأخذ رسول الله صلى الله عليه وسلم بيدها وأدخلها الحطيم وقال صلي ههنا فان الحطيم من البيت الحديث فهذا دليل اعتبار تعيينه المكان في النذر بالصلاة وجاء رجل الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال انى نذرت أن أصلي ركعتين في مسجد بيت المقدس فقال من صلى في مسجدي هذا فكانما صلى في بيت المقدس فهو دليل على جواز الاداء في مكان هو أعلى من المكان الذي عينه ولان المذهب عند أهل السنة والجماعة ان لبعض الا مكنة فضيلة على البعض وكذلك لبعض الازمنة فاذا عين لنذره مكانا ثم أدى في مكان دون ذلك المكان في الفضيلة فانما قيم الناقص مقام الكامل مع قدرته على الاداء بصفة الكمال كما التزمه فلا يجوز وان أدى في مكان هو أفضل من المكان الذي عينه فقد أدى اتم مما التزمه فيجزيه ذلك الاترى أنه لو نذر ان يصوم يوما فصام بالنية قبل الزوال لايخرج عن موجب نذره لان المؤدى

التزمه وهـذا بخلاف ما اذا أضاف النذر الى وقت فاضل ففي ذلك الوقت لان
تحقق العجز عن الاداء بالصفة التى التزمه ولهذا لم يجوز زفر التعجيل على ذلك
ن العجز لا يتحقق قبل مجيء ذلك الوقت وحجتنا فى ذلك ان صحة النـذر باعتبار
ة وذلك في الصـلاة لا فى المكان لان الصلاة تعظيم لله تعالى بجميع البـدن وفي
الامكنة كلها سواء وان كان الاداء فى بعض الامكنة أفضـل فذلك لا يدل على
لا يتأدى بدون ذلك كما فى اداء المكتوبات ولا شك ان أداء الصلاة بالجماعة فى
ضـل وقد أمر شرعاً بالاداء بهـذه الصـفة ومع ذلك اذا أداها في بيتـه وحده
الواجب ولما بين النبي صلى الله عليه وسلم ثواب المتطوع بالصلاة فى هذه المساجد
ل ذلك كله صلاة الرجل فى بيته في جوف الليل الآخر ثم عنده لو التزم صلاة
هذه البقاع فصلاها في بيتـه لم يجز ولما سئل رسول الله صلى الله عليـه وسلم عن
ة المرأة فقال فى أشد مكان من بيتها ظلمة فعلى هذا ينبغي أنها اذا التزمت الصلاة
الحرام فصلت فى أشـد مكان من بيتها ظلمة أن تخرج عن موجب نذرها وعند
لله تعالى لا تخرج والذى يوضح ماقلنا ان الناذر انما يلتزم بنذره ماهو من فعله لا ما
له والمكان ليس من فعله فيكون هو بالنذر ملتزما للصلاة دون المكان وفى أى
ي فقد أدى ما التزمه فيخرج عن موجب نذره وان كان الأداء في الموضع الذى
﴿ قال ﴾ وان قال لله علي أن أصوم شهراً متتابعاً فأفطر يوما فى الشهر استقبل
وله لأن مايوجبه على نفسه معتبر بما أوجب الله تعالى عليه وما أوجب الله تعالى
صوم متتابعاً اذا أفطر فيه يوما لزمه الاستقبال كصوم الظهار والقتل فكذلك مايوجبه
خلاف ما اذا أطلق النذر بالصوم فان ما أوجب الله تعالى عليه من الصوم مطلقاً
رمضان اذا أفطر فيه يوما لا يلزمـه الاستقبال فكذلك مايوجبـه على نفسـه
لو قال لله علي أن أصوم رجب متتابعاً فأفطر فيه يوما فعليه قضاء ذلك اليوم وحده
ـه على نفسه من الصوم فى وقت بعينه معتبر بما أوجب الله عليه من الصوم فى
وهو صوم رمضان وهذا لأن ذكر التتابع فى شهر بعينه غـير معتبر لان المعين
بصفته وانما ذكر الصفة لتعريف ماليس بعين فيعتبر ذلك عند اطلاق لفظ
معتبر عند التعيين ولأن أيام الشهر المعين تكون متجاورة لا متتابعة فذكر التتابع

فى الشهر المعين وجوده كعدمه وكذلك لو قال لله على أن أصوم شهراً وهو يعني رجب بعينه لأن المنوى من محتملات لفظه فيجعل كالمصرح به وفى الكتاب أشار الى فرق آخر فقال فى الشهر المعين اذا أفطر يوما فقد عجز عن أداء الصوم على الوجه الذى التزمه لأنه لو استقبل الصوم لم يكن مؤديا في ذلك الوقت الذي أوجبه على نفسه وعند اطلاق الشهر بعد ما أفطر يوما هو قادر على أن يصوم شهراً متتابعاً كما التزمه فلهذا أوجبنا عليه الاستقبال ﴿ قال ﴾ وان أراد بقوله لله على يميناً كفر عن يمينه مع قضاء ذلك اليوم فى الشهر المعين لان المنوى من محتملات لفظه فان فى النذر معنى اليمين قال صلى الله عليه وسلم النذر يمين وكفارته كفارة اليمين وقد حنث حين أفطر يوماً فعليه الكفارة والقضاء لان ظاهر كلامه نذر وهذا قول أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله تعالى وأما عند أبي يوسف رحمه الله تعالى ان أراد به اليمين فعليه الكفارة دون القضاء وان أراد النذر أو أرادهما فعليه القضاء دون الكفارة لان لفظه للنذر حقيقة ولليمين مجازاً ولا يجمع بين الحقيقة والمجاز في لفظ واحد ولكنا نقول قوله لله على يمين فان اللام والباء يتعاقبان قال الله آمنتم به وفي موضع آخر قال آمنتم له فقوله لله بمنزلة قوله بالله وقال ابن عباس رضى الله عنه دخل آدم الجنة فلله ماغربت الشمس حتى خرج معناه بالله وقوله على نذر فانما أثبتنا كل واحد من الحكمين بلفظ آخر ثم الحالف يلتزم البر حقاً لله تعالى والناذر يلتزم الوفاء حقاً لله تعالى فكان اللفظ محتملا لكل واحد منهما لأن يكون حقيقة لاحدهما مجازاً للآخر ويكون بمنزلة اللفظ العام الا ان عند الاطلاق يحمل على النذر لغلبة الاستعمال فاذا نوى اليمين مع ذلك كان اللفظ متناولا لهما بمنزلة اللفظ العام فى كونه متناولا لجميع محتملاته ﴿ قال ﴾ ولو قال لله على صوم يوم فأصبح من الغد لا ينوى صوماً فلم تزل الشمس حتى نوى ان يصومه عن نذره لم يجزه ذلك بخلاف ما اذا قال لله على صوم غد لان مايوجبه على نفسه فى الوجهين معتبر بما أوجب الله تعالى عليه من الصوم فى وقت بعينه وهو صوم رمضان يتأدى بالنية قبل الزوال وماكان فى وقت بغير عينه لا يتأدى الا بنية من الليل نحو قضاء رمضان فكذلك ما يوجب على نفسه فى الوجهين وهذا لمعنيين أحدهما ان عند تعيين اليوم امساكه في أول النهار يتوقف على الصوم المنذور عند وجود النية فاذا وجدت النية قبل الزوال استندت الى أول النهار لتوقف الامساك عليه وذلك لا يوجد فيما اذا أطلق النذر والثانى أن فى النذر المعين اذا ترك النية من الليل فقد تحقق عجزه

عن أدائه بصفة الكمال كما التزمه فجوزناه بضرب نقصان بطريق اقامة النية في أكثر النهار مقام النية في جميع النهار لأجل العجز وذلك لا يوجد فيما اذا لم يعين الوقت فانه قادر على أن يصوم يوما آخر بصفة الكمال كما التزمه ثم هنا ذكر النية قبل الزوال وفي كتاب الصوم قبل انتصاف النهار وهو الصحيح لان الشرط وجود النية في أكثر وقت الصوم وذلك لا يوجد اذا نوى قبل الزوال لان ساعة الزوال نصف النهار من طلوع الشمس ووقت الصوم من طلوع الفجر فانما يشترط وجود النية في وقت الضحوة على وجه تكون النية موجودة في أكثر وقت الصوم فاذا نوى بالنهار في النذر المطلق لم يجزه عن المنذور وكان صائما عن التطوع والمستحب له أن يتمه فان أفطر فلا قضاء عليه عندنا. وقال زفر رحمه الله الله تعالى عليه القضاء وأصل المسئلة فيما اذا شرع في الصوم على ظن أنه عليه ثم تبين أنه ليس عليه وقد بينا ذلك في كتاب الصوم وانما شبهنا هذه المسئلة بتلك المسئلة لان في الموضعين جميعاً انما قصد اسقاط الواجب عن نفسه وما قصد التنفل بالصوم وانما جعل شارعا في النفل من غير قصده على سبيل النظر له لكيلا يضيع سعيه لا على سبيل الايجاب عليه فاذا أفطر لم يلزمه القضاء ﴿ قال ﴾ ولو قال لله علي أن أصوم غداً ثم أصبح ينوى أن يصوم تطوعا فانه يكون صومه مما أوجبه على نفسه بخلاف ما اذا أطلق النذر وهذا للأصل الذي بيناه أن ما أوجب الله في وقت بعينه وهو صوم رمضان يتأدى بمطلق النية وبنية النفل وما أوجب الله تعالى عليه من الصوم في وقت بغير عينه لا يتأدى الا بتعيين النية فكذلك ما أوجبه على نفسه وهذا لأن الناذر لا يجعل بنذره ما ليس بمشروع مشروعاً ولكن يجعل ما كان مشروعا نفلا في الوقت واجباً على نفسه ففي النذر المعين انما التزم الصوم المشروع في هذا الزمان وقد أصابه بمطلق النية وبنية النفل الا ترى أنه قبل النذر كان مصيباً له بهذه النية فكذلك بعد النذر وعند اطلاق النذر الواجب في ذمته والمشروع في هذا اليوم غير متعين لما هو الواجب في ذمته فانما يكون بمطلق النية وبنية النفل مصيبا للمشروع في هذا الوقت وهو التطوع فلا يكون محولا عن ذمته ما التزمه فيها الى المشروع في هذا الوقت بدون تعيين النية ﴿ قال ﴾ ولو قال لله علي ان أصوم رجب ثم ظاهر من امرأته فصام شهرين متتابعين أحدهما رجب اجزآه من الظهار كما نواه وعليه قضاء المنذور بخلاف ما اذا صام عن ظهاره شهرين أحدهما رمضان وهو مقيم فان صومه

يكون عن فرض رمضان وأشار الى الفرق بينهما فى الكتاب فقال لان صوم الظهار مثل صوم المنذور من حيث ان كل واحد منهما وجب بسبب من جهته فمن ايهما نواه كان عن ذلك واما صوم رمضان أقوى من صوم الظهار لانه واجب بايجاب الله تعالى ابتداء وصوم الظهار انما وجب بسبب من جهة العبد والضعيف لا يظهر فى مقابلة القوى فلهذا كان صومه عن فرض رمضان على كل حال ولكن هذا ليس بقوى فانه لامساواة بين صوم الظهار وصوم المنذور لان المنذور هو المشروع فى رجب نفسه وصوم الظهار واجب فى ذمته فينبغى ان يترجح المنذور باعتبار السبق لان صوم الظهار انما يتحول من ذمته الى المشروع في الوقت بنيته وقد كان النذر سابقا على هذه النية ولان المشروع في الوقت لما صار واجباً عليه بنذره لايبقى صالحاً لصوم الظهار لان مافى ذمته انما يتأدى بما كان مشروعا في الوقت له لا عليه فالفرق الصحيح بينهما ان قبل نذره كان الصوم المشروع فى رجب صالحاً لأداء صوم الظهار فلا يتغير ذلك بنذره لانه يوجب على نفسه بنذره مالم يكن واجباً عليه ولكن لاينفى صلاحيته لغيره اذ ليس ذلك تحت ولاية العبد فاذا بقى بعد نذره صالحا لأداء صوم الظهار به تأدى بنيته وأما صوم رمضان فقد جعله الشرع فرضاً عليه ومن ضرورته أن لايبقى صالحا لأداء صوم الظهار به وللشرع هذه الولاية فاذا لم يبق صالحا لأداء صوم الظهار به تلغو نيته عن الظهار به وانتفاء الصلاحية من ضرورة وجوب الأداء عن فرض رمضان حتى ان فى حق المسافر لما لم يكن الأداء في الشهر واجبا عليه فاذا نواه عن الظهار كان عن الظهار فى قول أبى حنيفة رحمه الله تعالى ومسئلة النذر بمنزلة المسافر في صوم رمضان ثم في مسئلة النذر اذا كان نوى اليمين لم تلزمه الكفارة لان شرط بره أن يكون صائماً في رجب لا أن يكون صومه عن المنذور وقد وجد ذلك وان صامه عن الظهار ﴿قال﴾ والمجنونة والنائمة اذا جامعها زوجها وهما صائمان في رمضان فعليهما القضاء دون الكفارة لأن وجوب الكفارة يستدعى جناية متكاملة فانها ستارة للذنب ولم يوجد ذلك في حقهما ووجوب القضاء لانعدام أداء الصوم فى الوقت وقد وجد ذلك فى حقهما فان الصوم لايتأدى مع فوات ركنه وقد انعدم ركن الصوم فى حقهما مع قيام العذر وقد بينا خلاف زفر رحمه الله تعالى فى هذه المسئلة فى كتاب الصوم ﴿قال﴾ هنا ألا ترى انهما لو قتلا رجلا خطأ لم يكن عليهما فى ذلك كفارة ولا تحرمان الميراث ﴿قال﴾ رحمه

الله تعالى وهذا صحيح في حق المجنونة غلط في حق النائمة فالرواية محفوظة ان النائم اذا انقلب على مورثه فقتله تلزمه الكفارة ويحرم الميراث ثم هذا الاستشهاد ضعيف فان كفارة القتل لا تستدعي جناية متكاملة ولهذا تجب على الخاطئ بخلاف كفارة الفطر ﴿ قال ﴾ واذا خاف الرجل وهو صائم ان هو لم يفطر تزداد عينه وجعاً أو تزداد حماه شدة فينبغي ان يفطر لان الله تعالى رخص للمريض في الفطر بقوله فمن كان منكم مريضاً أو على سفر فعدة من أيام أخر وهذا مريض لان وجع العين نوع مرض والحمى كذلك ثم إن الله تعالى بين المعنى فيه فقال يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر وفي ايجاب أداء الصوم مع هذا الخوف عسر فينبغي له ان يأخذ باليسر فيه ويترخص بالفطر قال صلى الله عليه وسلم ان الله تعالى يحب ان تؤتى رخصه كما تؤتى عزائمه وقال أبو يوسف رحمه الله تعالى كل من كان له أن يفطر في يوم فأفطر فيه بعد ما صام فلا كفارة عليه وهذا قول أصحابنا جميعاً لان صوم اليوم الواحد لا يتجزى وجوباً كما لا يتجزى أداء فاذا لم يكن الأداء واجباً في جزء من النهار لا تتكامل الجناية بالفطر فيه ولان الكفارة في رمضان تسقط بالشبهة ولهذا لا تجب على المتسحر الذي لا يعلم بطلوع الفجر وعلى المفطر الذي يرى ان الشمس قد غابت ولم تغب واباحة الفطر له في جزء من اليوم يكون شبهة قوية في المحل فانه ينعدم بها استحقاق الأداء ولا شبهة أقوى من ذلك والشبهة في المحل مسقطة للكفارة سواء علم بها أو لم يعلم الا ترى ان من وطئ جارية ابنه لا يلزمه الحد سواء علم بالحرمة أو لم يعلم لشبهة في المحل باعتبار ان مال الولد مضاف الى والده شرعاً وبيان هذا الأصل أنه اذا أصبح مريضاً أو مسافراً في أول النهار ونوى الصوم ثم برئ من مرضه أو صار مقيماً ثم أفطر فلا كفارة عليه لانه كان له أن يفطر في أول النهار وكذلك لو كان صحيحاً مقيماً في أول النهار ثم مرض في آخره فأفطر لانه لما عجز عن الصوم بسبب المرض صار الفطر مباحا له ولو سافر في آخر النهار ثم أفطر لم يكن عليه الكفارة لا لان الفطر صار مباحا له فانه اذا شرع في الصوم وهو مقيم ثم سافر لا يباح له الفطر ولكن لان السفر في الاصل مبيح للفطر فاذا اقترن بالسبب الموجب للكفارة يكون مورثا شبهة مسقطة للكفارة وان لم يصر الفطر مباحا له بمنزلة النكاح الفاسد يكون مسقطاً للحد وان لم يكن مبيحاً للوطء وخرج على هذا الاصل ما اذا أصبحت المرأة صائمة ثم أفطرت ثم حاضت أو أصبح الرجل صائما ثم أفطر ثم مرض وقد بينا هذه

المسائل في كتاب الصوم والله سبحانه وتعالى أعلم بالصوب

﴿ باب ما يجب فيه القضاء والكفارة وما يجب فيه القضاء دون الكفارة وما يجوز من الشهادة على رؤية الهلال وما لا يجوز ﴾

﴿ قال ﴾ رضي الله عنه ومن ابتلع جوزة رطبة وهو صائم فعليه القضاء ولا كفارة عليه وان ابتلع لوزة رطبة أو بطيخة صغيرة فعليه القضاء والكفارة والاصل في هذا أنه متى حصل الفطر بما لا يتغذى به أو يتداوى به عادة فعليه القضاء دون الكفارة لان وجوب الكفارة يستدعي كمال الجناية والجناية تتكامل بتناول ما يتغذى به أو يتداوى به لانعدام الامساك صورة ومعنى ولا تتكامل الجناية بتناول مالا يتغذى به ولا يتداوى به لان الامساك ينعدم به صورة لا معنى ولان الكفارة مشروعة للزجر والطباع السليمة تدعو الى تناول ما يتغذى به وما يتداوى به لما فيه من اصلاح البدن فتقع الحاجة الى شرع الزاجر فيه ولا تدعو الطباع السليمة الى تناول ما لا يتغذى به ولا يتداوى به فلا حاجة لشرع الزاجر فيه اذا عرفنا هذا فنقول الجوزة الرطبة لا تؤكل كما هي عادة واللوزة الرطبة تؤكل كما هي عادة وهذا اذا ابتلع الجوزة فأما اذا مضغها وهي رطبة أو يابسة فعليه الكفارة ذكره الحسن عن أبي حنيفة رحمهما الله تعالى لانه تناول لبها ولب الجوز مما يتغذى به وأكثر ما فيه انه جمع بين ما يتغذى به وبين مالا يتغذى به في التناول وذلك موجب للكفارة عليه واذا ابتلع أهليلجة فعليه القضاء والكفارة أراد به الدواء أو لم يرد هكذا ذكره ابن سماعة وهشام عن محمد رحمهم الله تعالى وذكر ابن رستم عن محمد رحمهما الله تعالى ان عليه القضاء دون الكفارة قال لانها لا تؤكل كما هي للتداوي عادة والاصح ما ذكره هنا فان الهليلجة مما يتداوى به فسواء أكلها على الوجه المعتاد أو على غير الوجه المعتاد قلنا انه تجب عليه الكفارة وكذلك ان أكل مسكا أو غالية أو زعفرانا فعليه القضاء والكفارة لان هذه الاشياء تؤكل عادة للتغذي أو للتداوي وذكر الحسن عن أبي حنيفة رحمهما الله تعالى انه لو أكل عجينا لا تلزمه الكفارة لان العجين لا يؤكل عادة قبل الطبخ ولا يدعو الطبع الى تناوله وهكذا ذكر ابن رستم عن محمد رحمهما الله تعالى وقال لو أكل الدقيق أيضا لا تلزمه الكفارة لانه يصير عجينا في فمه قبل ان يصل الى جوفه ﴿ قال ﴾ ولو أكل حنطة يجب عليه القضاء

والكفارة لان الحنطة تؤكل كما هي عادة فانها مادامت رطبة تؤكل وبعد اليبس تقلى فتؤكل وتقلى فتؤكل ﴿قال﴾ ولو أكل طيناً أرمنياً فعليه الكفارة ذكره ابن رستم عن محمد رحمهما الله تعالى قال لانه بمنزلة الغاريقون يتداوى به قال ابن رستم فقلت له فان أكل من هذا الطين الذي يأكله الناس قال لا أعرف أحداً يأكله . وفي رواية أخرى عن محمد رحمه الله تعالى انه لاتلزمه الكفارة في الطين الأرمني أيضا اذا أكله كما هو الا أن يسويه على الوجه المعتاد الذي يتداوى به والاول أصح ﴿قال﴾ ومن أفطر في شهر رمضان بعذر والشهر ثلاثون يوما فقضى شهراً بالاهلة وهو تسعة وعشرون يوما فعليه قضاء يوم آخر لقوله تعالى فعدة من أيام أخر ففي هذا بيان أن المعتبر في القضاء اكمال العدة بالايام ﴿قال﴾ ولو شهد رجل واحد برؤية هلال رمضان وبالسماء علة قبلت شهادته اذا كان عدلا وقد بينا هذه المسئلة في كتاب الصوم والاستحسان وشرط في الكتاب ان يكون الشاهد عدلا والطحاوي يقول عدلا كان أو غير عدل قيل مراده انه يكتفي بالعدالة الظاهرة ولا يشترط ان يكون الشاهد عدلا في الباطن وقيل انما لاتشترط العدالة في هذا الموضع لانتفاء التهمة لانه يلزمه من الصوم مايلزم غيره وانما لايقبل خبر الفاسق لتمكن التهمة والاصح اشتراط العدالة فيه لان هذا من أمور الدين ولهذا يكتفي فيه بخبر الواحد وخبر الفاسق في باب الدين غير مقبول بمنزلة رواية الحديث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ﴿قال﴾ واما على الفطر فلا تقبل الا شهادة رجلين اذا كان بالسماء علة وأشار في بعض النوادر الى الفرق فقال المتعلق بهلال رمضان هو الشروع في العبادة وخبر الواحد فيه مقبول كما لو أخبر باسلام رجل والمتعلق بهلال شوال الخروج من العبادة وذلك لايثبت الا بشهادة رجلين كما في الشهادة على ردة المسلم وأشار هنا الى فرق آخر فقال المتعلق بهلال شوال مافيه منفعة للناس وهو الترخص بالفطر فيكون هذا نظير الشهادة على حقوق العباد والمتعلق بهلال رمضان محض حق الشرع وهو الصوم الذي هو عبادة يؤخذ فيها بالاحتياط فلهذا يكتفي فيه بخبر الواحد اذا كان بالسماء علة وهذا صحيح على ماروى الحسن عن أبي حنيفة رحمهما الله تعالى انهم يصومون بخبر الواحد ولا يفطرون اذا لم يروا الهلال وان أكملوا العدة ثلاثين يوما بدون التيقن بانسلاخ رمضان للاخذ بالاحتياط في الجانبين فاما ابن سماعة يروى عن محمد رحمه الله تعالى انهم يفطرون اذا أكملوا العدة ثلاثين يوماً لان صوم الفرض في رمضان لايكون

أكثر من ثلاثين يوما وقال ابن سماعة فقلت لمحمد كيف يفطرون بشهادة الواحد قال لا يفطرون بشهادة الواحد بل بحكم الحاكم لأنه لما حكم بدخول رمضان وأمر الناس بالصوم فمن ضرورته الحكم بانسلاخ رمضان بعد مضى ثلاثين يوما . والحاصل أن الفطر هنا مما تفضى اليه الشهادة لا أنه يكون ثابتا بشهادة الواحد وهو نظير شهادة القابلة على النسب فانها تكون مقبولة ثم يفضى ذلك الى استحقاق الميراث والميراث لايثبت بشهادة القابلة ابتداء ويستوى ان شهد رجل أو امرأة على شهادة نفسه أو على شهادة غيره حراً كان أو عبداً محدودا في القذف أوغير محدود بعد أن يكون عدلا في ظاهر الرواية بمنزلة رواية الاخبار فان الصحابة كانوا يقبلون رواية أبي بكرة بعد ما أقيم عليه حد القذف . وفى رواية الحسن عن أبي حنيفة رحمهما الله تعالى لاتقبل شهادة المحدود فى القذف على رؤية الهلال وان حسنت توبته لانه محكوم بكذبه شرعاً قال الله تعالى فان لم يأتوا بالشهادة فأولئك عند الله هم الكاذبون فاذا كان المتهم بالكذب وهو الفاسق غير مقبول الشهادة هنا فالمحكوم بكذبه كان أولى فأما اذا لم يكن بالسماء علة فلا تقبل شهادة الواحد والمثنى حتى يكون أمراً مشهوراً ظاهراً فى هلال رمضان وهكذا في هلال الفطر فى رواية هذا الكتاب وفى رواية الحسن عن أبى حنيفة رحمهما الله تعالى قال تقبل فيه شهادة رجلين أو رجل وامرأتين بمنزلة حقوق العباد والاصح ماذكر هنا فان فى حقوق العباد انما تقبل شهادة رجلين اذا لم يكن هناك ظاهر يكذبهما وهنا الظاهر يكذبهما فى هلال رمضان وفى هلال شوال جميعاً لأنهما أسوة سائر الناس فى الموقف والمنظر وحدة البصر وموضع القمر فلا تقبل فيه الشهادة الا أن يكون أمراً مشهوراً ظاهراً وقد بينا اختلاف الاقاويل فى ذلك فى كتاب الصوم ﴿ قال ﴾ ولو أن رجلا جامع امرأته ناسياً فى رمضان فتذكر ذلك وهو مخالطها فقام عنها أو جامعها ليلا فانفجر الصبح وهو مخالطها فقام عنها من ساعته فلا قضاء عليه فى الوجهين جميعاً وقال زفر رحمه الله تعالى عليه القضاء في الوجهين لوجود جزء من المجامعة بعد التذكر وانفجار الصبح الى أن نزع نفسه منها وذلك يكفي لافساد الصوم ولكنا نقول ذلك مما لايستطاع الامتناع عنه ومما لايمكن التحرز عنه فهو عفو وأصل هذه المسئلة فيما اذا حلف لايلبس هذا الثوب وهو لابسه فنزعه من ساعته فهو حانث فى القياس وهو قول زفر رحمه الله تعالى لوجود جزء من اللبس بعد اليمين وفى الاستحسان لاحنث لأن

مالا يستطاع الامتناع عنه فهو عفو يوضحه ان نزع النفس كف عن المجامعة والكف عن المجامعة ركن الصوم فلم يوجد منه بعد انفجار الصبح ولا بعد التذكر الا ماهو ركن الصوم وذلك غير مفسد لصومه . ألا ترى أن اللقمة لو كانت في فيه فالقاها بعد التذكر أو بعد انفجار الصبح لم يفسد صومه الا أن زفر رحمه الله تعالى يفرق فيقول الموجود هناك جزء من امساك اللقمة في فيه الى أن يلقيها وذلك غير مفسد للصوم والموجود هنا جزء من الجماع وذلك مفسد للصوم . وعن أبي يوسف رحمه الله تعالى قال في الناسي لا يفسد صومه اذا نزع نفسه كما تذكر واذا انفجر الصبح فعليه القضاء وان نزع نفسه لأن آخر الفعل من جنس أوله وأول الفعل من الناسي غير مفسد للصوم مع مصادفته وقت الصوم فكذلك آخره وأول الفعل في حق الذى انفجر له الصبح عمد مفسد للصوم اذا صادف وقت الصوم فكذلك آخره يوضحه ان الشروع في الصوم يكون عند طلوع الفجر فاقتران المجامعة بطلوع الفجر يمنع صحة الشروع في الصوم فيلزمه القضاء وفي حق الناسي شروعه في الصوم صحيح ولم يوجد بعده ما يفسد الصوم فلهذا لا يلزمه القضاء ولم يذكر في الكتاب أنه بعد ما نزع نفسه لو امنى هل يلزمه القضاء أم لا قال رضى الله عنه والصحيح انه لا يفسد صومه لان مجرد خروج المني لا يفسد الصوم وان كان على وجه الشهوة كما لو احتلم ولم يوجد بعد التذكر وطلوع الفجر الا ذلك واذا أتم الفعل بعد التذكر وطلوع الفجر فعليه القضاء دون الكفارة عندنا وعلى قول الشافعي رحمه الله تعالى عليه القضاء والكفارة لوجود المجامعة بعد التذكر وطلوع الفجر والموجب للكفارة عنده الجماع المعدم للصوم وقد وجد فاما عندنا الموجب للكفارة هو الفطر على وجه تتكامل به الجناية وذلك لم يوجد فيما اذا طلع الفجر وهو مخالط لاهله فداوم على ذلك لان شروعه في الصوم لم يصح مع المجامعة والفطر انما يكون بعد الشروع في الصوم ولم يوجد ولئن كان الموجب للكفارة الجماع المعدم للصوم فالجماع هو ادخال الفرج في الفرج ولم يوجد منه بعد التذكر ولا بعد طلوع الفجر ادخال الفرج في الفرج وانما وجد منه الاستدامة وذلك غير الادخال الا ترى ان من حلف لا يدخل دار فلان وهو فيها لم يحنث وان مكث في الدار ساعة فهذا مثله ولو انه نزع نفسه ثم أولج ثانياً فعليه الكفارة بالاتفاق لانه وجد منه ابتداء المجامعة بعد صحة الشروع في الصوم مع التذكر فيكون عليه القضاء والكفارة وهذا على الرواية الظاهرة فيما اذا جامع ثانياً وهو يعلم ان

صومه لم يفسد به ثم أفطر بعد ذلك متعمداً فانه تلزمه الكفارة فاما على الرواية التى رويت عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى انه لايلزمه الكفارة وان كان عالماً لشبهة القياس فهنا أيضاً يقول لاتجب الكفارة ﴿ قال ﴾ ولو ان صائماً ابتلع شيئاً كان بين اسنانه فلا قضاء عليه سمسمة كانت أو أقل منها لان ذلك مغلوب لاحكم له كالذباب يطير في حلقه وان تناول سمسمة وابتلعها ابتداء فهو مفطر لان هذا بقصد ابطال صومه ومعنى هذا انه اذا أدخل سمسمة في فمه فابتلعها فقد وجد منه القصد الى ايصال المفطر الى جوفه وذلك مفسد لصومه فاما اذا كان باقياً بين اسنانه فلم يوجد منه القصد الى ايصال المفطر الى جوفه والذى بقي بين اسنانه تبع لريقه ولو ابتلع ريقه لم يفسد صومه فهذا مثله يوضح الفرق انه لايمكنه التحرز عن اتصال مابقي بين اسنانه الى جوفه خصوصاً اذا تسحر بالسويق وما لايمكنه التحرز عنه فهو عفو الا ترى ان الصائم اذا تمضمض فانه يبقى في فمه بلة ثم تدخل بعد ذلك حلقه مع ريقه وأحد لايقول بان ذلك يفطره وذكر الحسن بن أبي مالك عن أبي يوسف رحمهما الله تعالى انه لو بقي لحم بين أسنان الصائم فابتلعه فعليه القضاء قال وهذا اذا كان قدر الحمصة أو أكثر فان كان دون ذلك فلا قضاء عليه فبهذه الرواية يظهر الفرق بين القليل الذى لايستطاع الامتناع عنه وبين الكثير الذى يستطاع الامتناع عنه ثم فى قدر الحمصة أو أكثر اذا ابتلعه فعليه القضاء دون الكفارة عند أبي يوسف رحمه الله تعالى وهو قول أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله تعالى أيضاً وعند زفر رحمه الله تعالى عليه القضاء والكفارة لان ذلك مما يتغذى به ولو أدخله فى فيه وابتلعه كان عليه القضاء والكفارة فكذلك اذا كان باقياً بين اسنانه فابتلعه وليس فيه أكثر من انه متغير وذلك لايمنع وجوب الكفارة عليه كما لو أفطر بلحم منتن ولكنا نقول مابقي بين الاسنان مما لايتغذى به ولا يتداوي به فى العادة مقصوداً فالفطر به لا يوجب الكفارة كالفطر بتناول الحصاة يوضحه انه لم يوجد منه ابتداء الأكل فى حالة الصوم لان ابتداء الأكل بادخال الشئ فى فيه واتمامه بالاتصال الى جوفه وحين أدخل هذا فى فيه لم يكن فعله جناية على الصوم فتتمكن الشبهة فى حقه فى فعله والكفارة تسقط بالشبهة ولو أن مسافراً صام في رمضان عن واجب آخر اجزأه من ذلك الواجب في قول أبي حنيفة رحمه الله تعالى وعليه قضاء رمضان وفى قول أبي يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى يقع صومه عن رمضان ولايكون عن غيره بنيته مريضاً كان أو مسافراً ولم يذكر قول أبي

حنيفة رحمه الله تعالى في المريض نصاولكن أطلق الجواب فى حق من كان مقيما أنه يكون صومه عن فرض رمضان وهوالصحيح لانه لافرق في ذلك بين المريض والصحيح لان المريض انما يباح له الترخص بالفطر اذا كان عاجزاً عن الصوم فاما اذا كان قادراً على الصوم فهو والصحيح سواء فيكون صومه عن فرض رمضان واما المسافر اذا نوى التطوع فى رمضان فلا إشكال فى قولهما انه يكون صومه عن فرض رمضان وعن أبى حنيفة رحمه الله تعالى فيه روايتان وجه قولهما ان المسافر انما يفارق المقيم فى الترخص بالفطر فاذا ترك هذا الترخص كان هو والمقيم سواء وصوم المقيم لايكون الاعن رمضان لانه لم يشرع فى هـذا الزمان الاهذا الصوم فنيته جهة أخرى تكون لغوا فكذلك فى حق المسافر ولأبى حنيفة رحمه الله تعالى حرفان أحدهما ان اداء صوم رمضان غير مستحق على المسافر فى هذا الوقت ولكنه مخير بين الصوم والفطر مع قدرته على الصوم كالمقيم فى شعبان ثم هناك يتأدى صومه عما نوى فكذلك هنا وعلى هذا الطريق يقول اذا نوي التطوع يكون صومه عن التطوع والطريق الآخر انه ماترك الترخص حين نوى واجبا آخر كان مؤاخذ به ولكنه صرف صومه الى ماهو أهم عليه لان الواجب الآخر دين في ذمته لومات قبل ادراك عدة من أيام أخر كان مؤاخذاً به فيكون هو مترخصاً بصرف الصوم الى ماهو الاهم فانه في رمضان لومات قبل ادراك عدة من أيام أخر لم يكن مؤاخذا به وعلى هذا الطريق يقول اذا نوى التطوع كان صائماً عن الفرض لانه ترك الترخص حين لم يصرف الصوم الى ماهو الاهم عنده واذا ترك الترخص كان هو والمقيم سواء فيكون صومه عن رمضان ولو قال لله على أن أصوم هذا اليوم شهراً فعليه ان يصوم ذلك اليوم كلما دار الى تمام ثلاثين يوما منذ قال هذا القول فيكون صومه فى أربعة أيام أو خمسة أيام من الشهر لان معنى كلامه لله على ان أصوم هـذا اليوم كلما دار فى شهر ويتعين له الشهر الذى يعقب نذره بمنزلة مالو أجر داره شهراً ولو قال لله على ان أصوم هذا الشهر يوما كان عليه ان يصوم ذلك الشهر متى شاء وهو في سعة مابينه وبين ان يموت لان معنى كلامه لله على ان أصوم هـذا الشهر وقتا من الاوقات فيكون موسعا عليه في مدة عمره وحقيقة الفرق ان اليوم قد يكون بمعنى الوقت قال الله تعالى ومن يولهم يومئذ دبره والمراد منه الوقت والرجل يقول انتظار يوم فلان أى وقت اقباله أوادباره وقد يكون عبارة عن بياض النهار

على ضد الليل وهذا ظاهر فاذا قرنه بذكر الصوم عرفنا ان المراد بياض النهار لانه وقت للصوم ومعيار له ففي المسئلة الأولى قرن اليوم بالصوم فقال أصوم هذا اليوم فحملناه على بياض النهار ثم ذكر الشهر لبيان مقدار الايام التى تناولها نذره وفي المسئلة الثانية قرن الشهر بذكر اليوم فصار مقدار الصوم بذكر الشهر معلوما ثم ذكر اليوم بعد ذلك من غير ان جعله معيارا للصوم فعرفنا ان المراد به الوقت فجعلنا كانه قال أصوم هذا الشهر وقتاً

﴿ قال ﴾ ولو قال لله على صوم هذا اليوم غداً فان قال هذا قبل الزوال ولم يكن أكل فيه شيئاً فعليه صوم هذا اليوم وان قال بعد الزوال أو بعد ما أكل فلا شئ عليه ولو قال لله علىّ صوم غد اليوم كان عليه الصوم غداً لانه ذكر الوقتين من غير أن ذكر بينهما حرف العطف فيكون المعتبر من كلامه أول الوقتين ذكراً ويلغو آخر الوقتين ذكراً وقد بينا هذا الاصل في الطلاق اذا قال لامرأته أنت طالق اليوم غداً فهى طالق اليوم ولو قال غداً اليوم تطلق غداً ففي المسئلة الاولى المعتبر من كلامه ذكر اليوم فكأنه اقتصر على قوله لله علىّ صوم هذا اليوم فان كان قبل الزوال ولم يكن أكل صح نذره والا فلا وفي المسئلة الثانية المعتبر من كلامه قوله غداً فيكون ملتزما صوم الغد بنذره وذلك صحيح فان أفطر في الغد فعليه القضاء

﴿ قال ﴾ ولو قال لله علىّ صوم الايام ولا نية له ففي قول أبي حنيفة رحمه الله تعالى عليه صوم عشرة أيام وفي قولهما عليه صوم سبعة أيام لأن حرف اللام حرف العهد والمعهود هي الأيام السبعة التى تدور عليها الشهور والسنون كما مضت عادت فاليها ينصرف مطلق لفظه وأبو حنيفة رحمه الله تعالى يقول ذكر الالف واللام دليل الكثرة فانما ينصرف كلامه الى أكثر ما يتناوله اسم الأيام فى اللغة مقرونا بالعدد وذلك عشرة أيام لانه يقال لما بعد العشرة أحد عشر يوما وانما قلنا ان الالف واللام دليل الكثرة لانهما لاستغراق الجنس وقد بينا هذا في كتاب الأيمان وعلى هذا الأصل اذا قال لله علىّ صيام الشهور فعليه فى قول أبي حنيفة رحمه الله تعالى عشرة أشهر لانه أكثر ما يتناوله لفظ الجمع مقرونا بالعدد فانه يقال عشرة أشهر أو شهور ثم يقال لما بعده أحد عشر شهراً وعندهما يلزمه صوم اثنى عشر شهراً باعتبار المعهود قال الله تعالى ان عدة الشهور عند الله اثنى عشر شهراً وهي التى تدور عليها السنون وان قال لله علىّ صيام شهور فعليه صيام ثلاثة أشهر لانه أدنى ما يتناوله اسم الجمع لانه ليس فى كلامه حرف العهد ولا ما يدل على الكثرة ولو قال لله علىّ صوم الجمع فعند أبي حنيفة رحمه الله

تعالى هذا على عشر جمع وعندهما على جمع العمر ولو قال لله عليّ صوم جمع هذا الشهر فعليه أن يصوم كل جمعة تمر عليه في ذلك الشهر لان الجمع جمع جمعة وهو اسم لليوم الذي تقام فيه صلاة الجمعة وقد روى عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى أنه يلزمه صوم جميع ذلك الشهر لان الجمعة تذكر بمعنى الاسبوع في العادة يقول الرجل لغيره لم القك منذ جمعة وانما يريد به الاسبوع قال رضى الله عنه والاصح ما ذكر في ظاهر الرواية لانه لا يلزمه بالنذر الا القدر المتيقن به وكل واحد من هذين المعنيين من محتملات كلامه فيلزمه المتيقن ولو قال لله عليّ صوم أيام الجمعة كان عليه صوم سبعة أيام لان الايام اسم جمع فبه يتبين أن مراده الاسبوع دون اليوم الذي تقام فيه الجمعة خاصة ولو قال لله عليّ صوم جمعة فهذا على وجهين قد يقع على أيام الجمعة السبعة وقد يقع على الجمعة بعينها فأي ذلك نوى عملت نيته وان لم تكن له نية فهذا على أيام الجمعة سبعة أيام وهذا يؤيد رواية أبي يوسف رحمه الله تعالى في الفصل الاول فانه لم يعتبر المتيقن هنا واعتبر ما تعارفه الناس ولكن الفرق بينهما في ظاهر الرواية أن هنا ذكر الجمعة مطلقاً ولو كان المراد بهذا اللفظ اليوم الذي تقام فيه الجمعة لقيد بذكر اليوم فترك التقييد هنا دليل على ان مراده الايام السبعة وفي الفصل الاول وان لم يذكر اليوم ففي لفظه ما يدل على أنه هو المراد لانه أضاف الجمع الى الشهر فذلك دليل على أن مراده أيام الجمعة التي تدور في الشهر ﴿ قال ﴾ ولو قال لله على صوم كذا كذا يوماً فان نوى عدداً هو من محتملات لفظه كان على مانوى وان لم يكن له نية فهو على أحد عشر يوماً لان كذا اسم لعدد مبهم فقد ذكر عددين مبهمين ليس بينهما حرف العطف وأقل عددين مفسرين ليس بينهما حرف العطف أحد عشر فعلى ذلك يحمل ما ذكر من العددين المبهمين ولو قال كذا وكذا يوماً لزمه صوم احد وعشرين يوماً لانه ذكر حرف العطف بين العددين المبهمين وأقل عددين مفسرين بينهما حرف العطف احد وعشرون فعلى ذلك يحمل مبهم كلامه اذا لم ينو شيئاً آخر ﴿ قال ﴾ ولو قال لله على صوم بضعة عشر يوماً لزمه صيام ثلاثة عشر يوما لان البضع أدناه الثلاثة على ماروى انه لما نزل قوله تعالى وهم من بعد غلبهم سيغلبون في بضع سنين خاطر أبو بكر مع قريش على ان الروم تغلب فارس في ثلاث سنين الى ان قال له رسول الله صلى الله عليه وسلم كم تعدون البضع فيكم فقال من الثلاث الى سبع فقال عليه الصلاة والسلام زد في الخطر وأبعد في الأجل فقد بين ان أدنى ما

يتناوله اسم البضع ثلاثة فانما يلزمه القدر المتيقن فلهذا كان عليه صيام ثلاثة عشر يوماً
﴿ قال ﴾ ولو قال لله على صوم السنين فهو على عشر سنين فى قول أبى حنيفة رحمه الله تعالى للأصل الدي بينا له وفى قولهما ان نوى شيئاً فهو على مانوى وان لم يكن له نية فهو على جميع العمر لانه ليس فى السنين شئ معهود فيحمل لفظه على استغراق الجنس وذلك جميع عمره فى حقه ﴿ قال ﴾ ولو قال لله على صوم زمان أو صوم الزمان فهذا على ستة أشهر لان الزمان والحين يستعملان استعمالا واحداً فان الرجل يقول لغيره لم ألقك منذ زمان لم ألقك منذ حين ولفظ الحين يتناول ستة أشهر سواء قرن به الألف واللام أولم يقرن فكذلك لفظ الزمان وانما حملنا لفظ الحين على ستة أشهر لقوله تعالى تؤتى أكلها كل حين باذن ربها . قال ابن عباس رضى الله تعالى عنه المراد ستة أشهر ثم لفظ الحين فى كتاب الله تعالى ورد بمعنى أشياء بمعنى الوقت قال الله تعالى حين تمسون وحين تصبحون والمراد وقت الصلاة وبمعنى أربعين سنة . قال الله تعالى هل أتى على الانسان حين من الدهر والمراد أربعون سنة وبمعني قيام الساعة قال الله تعالى فذرهم في غمرتهم حتى حين يعنى قيام الساعة وقد علمنا أنه لم يرد بنذره ساعة واحدة ولا أربعين سنة لان بقاء الآدمى الى هذه المدة الطويلة للصوم فيها نادر فعرفنا أن المراد ستة أشهر وهو المتوسط فى هذه الاعداد وخير الامور أوسطها ولو قال لله على صوم أبد أو الأبد فهو على جميع العمر لان الابد مالا غاية له ولكن علمنا أنه لم يرد به زيادة على مدة عمره وان قال صوم الدهر فأبو حنيفة رحمه الله تعالى لم يوقت فيه شيئاً وقال لا أدري ماالدهر وأبو يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى جعلا لفظ الدهر كلفظ الحين والزمان وقد بينا ذلك فى كتاب الايمان والنذور والله سبحانه وتعالى أعلم بالصواب واليه المرجع والمآب

﴿ بسم الله الرحمن الرحيم ﴾

﴿ كتاب الحيض ﴾

﴿ قال ﴾ الشيخ الامام الأجل الزاهد شمس الائمة أبو بكر محمد بن أبي سهل السرخسى رحمه الله تعالى املاء اعلم بأن مااختصره الحاكم من تصنيف محمد بن الحسن فى الحيض قاصر مبهم لا يتم المقصود به فوقعت الحاجة لهذا الى الاستعانة بما خرجه المشايخ وما

اختاروا من الأقاويل فيه فذكرت ذلك في شرح الكتاب فوقع في البيان بعض البسط لهذا فنقول وبالله التوفيق الحيض في اللغة هو الدم الخارج ومنه يقال حاضت الأرنب وحاضت الشجرة اذا خرج منها الصمغ الأحمر.وفي الشريعة اسم لدم مخصوص وهو أن يكون ممتداً خارجا من موضع مخصوص وهو القبل الذى هو موضع الولادة والمباضعة بصفة مخصوصة فان وجد ذلك كله فهو حيض والا فهو استحاضة والاستحاضة استفعال من الحيض قالت فاطمة بنت قيس رضى الله عنها لرسول الله صلى الله عليه وسلم انى أستحاض فلاأطهر فقال صلى الله عليه وسلم ليس ذلك دم حيض انما هو عرق امتد أو داء اعترض توضئي لكل صلاة أشار الي انه فاسد لايتعلق به مايتعلق بالصحيح والفرق بين الصحيح والفاسد من الدماء من أهم مايحتاج الى معرفته فى هذا الكتاب فنقول الفاسد من الدماء أنواع فمنها مانقص عن أقل مدة الحيض لان التقدير الشرعى يمنع ان يكون لما دون المقدر حكم المقدر وينبني على هذا اختلاف العلماء في أقل مدة الحيض عندنا ثلاثة أيام ولياليها وقال ابن سماعة عن أبي يوسف رحمهما الله تعالى يومان والأكثر من اليوم الثالث وروى الحسن عن أبي حنيفة رحمهما الله تعالى ثلاثة أيام بمايتخللها من الليالى وذلك ليلتان وقال الشافعى رحمه الله تعالى يوم وليلة وقال مالك رحمه الله تعالى يقدر مايوجد ولو ساعة احتج بأن هذا نوع حدث فلا يتقدر أقله بشيء كسائر الاحداث أقربها دم النفاس لكنا نقول في الفرق بينهما ان دم النفاس يخرج عقيب خروج الولد فيستدل بماتقدمه على انه من الرحم فلاحاجة الى التقدير فيه بالمدة فاما الحيض فليس يسبقه علامة يستدل بها على انه من الرحم فجعلنا العلامة فيه الامتداد ليستدل به على انه ليس بدم عرق ثم قدره الشافعى رحمه الله تعالى بيوم وليلة تحرزاً عن الكبر فقال لما استوعب السيلان جميع الساعات عرفنا انه من الرحم فلا حاجة الى الاستظهار بشيء آخر ونحن قدرنا بثلاثة أيام بالنص وهو ماروى أبو أمامة الباهلى رضى الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم قال أقل الحيض ثلاثة أيام وأكثره عشرة أيام وهو مروي عن عمر وعلى وابن مسعود وابن عباس وعثمان بن أبي العاص الثقفي وأنس بن مالك رضى الله عنهم والمقادير لا تعرف قياساً فما نقل عنهم كالمروي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ولأبي يوسف رحمه الله تعالى أن الأكثر من اليوم الثالث يقام مقام الكمال لمعنى وهو أن الدم من المرأة لا يسيل على الولاء لان ذلك يضنيها ويجحفها ولكنه يسيل تارة وينقطع أخرى . وجه رواية

الحسن رحمه الله تعالى أن في الآثار ذكر التقدير بالأيام جعلنا الثلاثة من الأيام أصلا وما
تخللها من الليالي يتبعها ضرورة ومن الدماء الفاسدة أن يجاوز أكثر مدة الحيض فان
أكثره مقدر شرعا فلا يكون لما زاد عليه حكمه اذ يفوت به فائدة التقدير الشرعي واليه
أشار رسول الله صلى الله عليه وسلم بقوله المستحاضة تدع الصلاة أيام اقرائها وعلى هذا ينبني
اختلافهم في أكثر مدة الحيض فعندنا عشر أيام ولياليها لما روينا من الآثار . وقال الشافعي
رحمه الله تعالى خمسة عشر يوما لقوله صلى الله عليه وسلم في نقصان دين المرأة تقعد احداهن
شطر عمرها لا تصوم ولا تصلي والمراد زمان الحيض والحيض والطهر يجتمعان في الشهر
عادة ولهذا جعل الله تعالى عدة الآيسة والصغيرة ثلاثة أشهر مكان ثلاثة قروء فيتعين شطر
كل شهر للحيض وذلك خمسة عشر يوماً ولكنا نقول ليس المراد حقيقة الشطر ففي عمرها
زمان الصغر ومدة الحبل وزمان الإياس ولا تحيض في شيء من ذلك فعرفنا أن المراد ما يقارب
الشطر واذا قدرنا بالعشرة فقد جعلنا ما يقارب الشطر حيضاً فأما أقل مدة الطهر خمسة عشر
يوما عندنا والشافعي رحمه الله تعالى . وقال عطاء تسعة عشر يوما قال لان الشهر يشتمل على
الحيض والطهر عادة وقد يكون الشهر تسعة وعشرين يوما فاذا كان أكثر الحيض
عشرة بقي الطهر تسعة عشر ولكنا نقول ان مدة الطهر نظير مدة الاقامة من حيث انها تعيد
ما كان سقط من الصوم والصلاة وقد ثبت بالاخبار ان أقل مدة الاقامة خمسة عشر يوما
فكذلك أقل مدة الطهر ولهذا قدرنا أقل مدة الحيض بثلاثة أيام اعتباراً بأقل مدة السفر
فان كل واحد منهما يؤثر في الصوم والصلاة وقد ثبت لنا ان أقل مدة السفر ثلاثة أيام
ولياليها فكذلك هذا فأما أكثر مدة الطهر فلا غاية له الا اذا ابتليت بالاستمرار حتى
ضلت أيامها ووقعت الحاجة الى نصب العادة لها فحينئذ فيه اختلاف قال أبو عصمة سعد بن
معاذ المروزي لا يتقدر أكثر طهرها بشيء ولا تنقضي عدتها أبداً لان نصب المقادير
بالتوقيف لا بالرأى وكان محمد بن ابراهيم الميداني يقول يتقدر أكثر الطهر في حقها بستة
أشهر الا ساعة قال لان الطهر المتخلل بين الدمين دون مدة الحبل عادة وأدنى مدة الحبل
ستة أشهر فقدرنا أكثر مدة الطهر بستة أشهر الا ساعة فاذا طلقها زوجها تنقضي عدتها
بتسعة عشر شهراً وعشرة أيام الا ثلاث ساعات لجواز أن يكون الطلاق في أول الحيض
وهذه الحيضة لا تحسب من العدة فتحتاج الى عشرة أيام وثلاثة أطهار كل طهر ستة

أشهر الا ساعة وثلاث حيض كل حيضة عشرة أيام وكان الزعفرانى يقول أكثر الطهر يتقدر في حقها بسبعة وعشرين يوما لان الشهر يشتمل على الحيض والطهر وأقل الحيض ثلاثة فبقى الطهر سبعة وعشرين يوما وكان أبو سهل الغزالى يقول بأنه يتقدر أكثر الطهر فى حقها بشهرين فقد لا ترى المرأة الحيض في كل شهر عادة • ومن الدماء الفاسدة ما جاوز أكثر مدة النفاس ويبني عليه اختلاف العلماء في أكثر مدة النفاس فعندنا أربعون يوما • وقال الشافعي رحمه الله تعالى ستون يوما • وقال مالك رحمه الله تعالى سبعون يوما وانما قدرنا بالاربعين لحديث عبد الله بن بابا ه رضي الله عنه وكان من التابعين ان النبي صلى الله عليه وسلم قال تقعد النفساء ما بينها وبين أربعين يوما الا ان ترى طهراً قبل ذلك وفى حديث أم سلمة رضى الله عنها ان النبي صلى الله عليه وسلم قال تنتظر النفساء ما بينها وبين أربعين صباحاً الا ان ترى طهراً قبل ذلك وفي الحقيقة بيننا وبين الشافعي رحمه الله تعالى اتفاق لأن أكثر النفاس أربعة أمثال أكثر الحيض الا ان عنده أكثر الحيض خمسة عشر يوما فأربعة أمثاله ستون يوما وعندنا أكثر الحيض عشرة فأربعة أمثاله أربعون يوما • ومن الدماء الفاسدة ما تراه الحامل فقد ثبت لنا ان الحامل لا تحيض وذلك مروى عن عائشة رضى الله عنها وعرف انها اذا حبلت انسد فم رحمها فالدم المرئى ليس من الرحم فيكون فاسداً • ومن الدماء الفاسدة ما تراه الصغيرة جداً لانه سبق أوانه فلا يعطى له حكم الصحة اذ لو جعلناه حيضاً حكمنا ببلوغها به ضرورة وذلك محال فى الصغيرة جداً واختلف مشايخنا فى أدنى المدة التى يجوز الحكم فيها ببلوغ الصغيرة فكان محمد بن مقاتل الرازى رحمه الله تعالى يقدر ذلك بتسع سنين لان النبي صلى الله عليه وسلم بنى بعائشة رضى الله عنها وهي بنت تسع سنين والظاهر انه بني بها بعد البلوغ وكان لأبي مطيع البلخى ابنة صارت جدة وهي بنت تسعة عشرة سنة حتى قال فضحتنا هذه الجارية ومن مشايخنا من قدر ذلك بسبع سنين لقوله صلى الله عليه وسلم مروهم بالصلاة اذا بلغوا سبعاً والأمر حقيقة للوجوب وذلك بعد البلوغ وسئل أبو نصر محمد بن سلام رحمهما الله تعالى عن ابنة ست سنين اذا رأت الدم هل يكون حيضا فقال نعم اذا تمادى بها مدة الحيض ولم يكن نزوله لآفة وأكثر المشايخ على ماله محمد بن مقاتل رحمه الله تعالى لان رؤية الدم فيما دون ذلك نادر ولا حكم للنادر • ومن الدماء الفاسدة ما تراه الكبيرة جداً الا ان محمداً رحمه الله تعالى ذكر فى نوادر الصلاة ان العجوز الكبيرة اذا رأت الدم مدة

الحيض كان حيضاً وكان محمد بن مقاتل الرازي رحمه الله تعالى يقول هذا اذا لم يحكم بإياسها أما اذا انقطع عنها الدم زماناً حتى حكم بإياسها وكانت بنت تسعين سنة أو نحو ذلك فرأت الدم بعد ذلك لم يكن حيضاً وكان محمد بن ابراهيم الميداني رحمه الله تعالى يقول ان رأت دماً سائلا كما تراه في زمان حيضها فهو حيض وان رأت بلة يسيرة لم يكن ذلك حيضاً بل ذلك بلل من فم الرحم فكان فاسداً لا يتعلق به حكم الحيض فهذا بيان أنواع الدماء الفاسدة

﴿ فصل ألوان ماتراه المرأة في أيام الحيض ﴾ ستة السواد والحمرة والصفرة والكدرة والخضرة والتربية أما السواد فغير مشكل انه حيض لقوله صلى الله عليه وسلم دم الحيض اسود عبيط محتدم والحمرة كذلك فهو اللون الأصلي للدم الا ان عند غلبة السوداء يضرب الى السواد وعند غلبة الصفراء يرق فيضرب الى الصفرة ويتبين ذلك لمن افتصد والصفرة كذلك حيض لانها من ألوان الدم اذا رق وقيل هو كصفرة السن أو كصفرة التبن أو كصفرة القز واما الكدرة فلون كلون الماء الكدر وهو حيض في قول أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله تعالى سواء رأت في أول أيامها أو في آخر أيامها وقال أبو يوسف رحمه الله تعالى ان رأت الكدرة في أول أيامها لم يكن حيضاً وان رأت في آخر أيامها يكون حيضاً قال لان الكدرة من كل شيء تتبع صافيه فاذا تقدمه دم أمكن جعل الكدرة حيضاً تبعاً فاما اذا لم يتقدمها دم لو جعلناه حيضاً كان مقصوداً لا تبعاً وهما يقولان ما يكون حيضاً اذا رأته المرأة في آخر أيامها يكون حيضا اذا رأته في أول أيامها كالسواد والحمرة لان جميع مدة الحيض في حكم وقت واحد وما قاله أبو يوسف رحمه الله تعالى فيما اذا كان الثقب من أعلى الظرف فأما اذا كان الثقب من أسفله فالكدرة يسبق خروجها الصافي وهنا الثقب من أسفل فجعلنا الكدرة حيضا وان رأته ابتداء وأما الخضرة فقد أنكر بعض مشايخنا وجودها حتى قال أبو نصر بن سلام حين سئل عن الخضرة كانها أكلت قصيلا على طريق الاستبعاد وذكر أبو علي الدقاق ان الخضرة نوع من الكدرة والجواب فيها على الاختلاف الذي بينا وأما التربية فهو مايكون لونه كلون التراب وهو نوع من الكدرة . وقد روى عن أم عطية وكانت غزت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ثنتي عشرة غزوة قالت كنا نعد التربية حيضاً والاصل فيه قوله تعالى ويسألونك عن المحيض قل هو أذى وجميع هذه الالوان في حكم

الأذى سواء . وروى أن النساء كن يبعثن بالكرسف الى عائشة رضى الله عنها لتنظر فكانت اذا رأت كدرة قالت لا حتى ترين القصة البيضاء يعنى البياض الخالص والقصة الطين الذى يغسل به الرأس وهو أبيض يضرب لونه الى الصفرة فانما أرادت أنها لا تخرج من الحيض حتى ترى البياض الخالص والله سبحانه وتعالى أعلم

﴿ فصل ﴾ اعلم بأن حكم الحيض والنفاس والاستحاضة لا يثبت الا بظهور الدم وبروزه وقد روى عن محمد رحمه الله تعالى فى غير الأصول أن حكم الحيض والنفاس يثبت اذا أحست بالبروز وان لم يظهر وحكم الاستحاضة لايثبت الا بالظهور وفرق بينهما فقال للحيض والنفاس وقت معلوم فيمكن اثبات حكمهما باعتبار وقتهما اذا أحسنت بالبروز والاستحاضة حدث كسائر الاحداث ليس له وقت معلوم لاثبات حكمه فلا يثبت حكمه الا بالظهور والفتوى على القول الأول لما روى أن امرأة قالت لعائشة رضى الله تعالى عنها إن فلانة تدعو بالمصباح ليلا لتنظر الى نفسها فقالت ما كانت احدانا تتكلف لذلك على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ولكنها تعرف ذلك بالمس فهو اشارة منها الى الظهور ولان ما لم يظهر فهو فى معدنه والشئ فى معدنه لا يعطى له حكم الظهور ما لم يظهر اذا عرفنا هذا فنقول للمرأة فرجان داخل وخارج فالفرج الخارج بمنزلة الاليتين من الدبر فاذا وضعت الكرسف فاما أن تضعه فى الفرج الداخل أو فى الفرج الخارج فاذا وضعته فى الفرج الخارج فابتل الجانب الداخل من الكرسف كان ذلك حيضاً وان لم ينفذ الى الجانب الخارج لانه صار ظاهراً بهذا القدر من الخروج وان وضعته فى الفرج الداخل فابتل الجانب الداخل من الكرسف لم يكن حيضاً فان نفذت البلة الى الجانب الخارج نظر فان كانت القطنة عالية أو محاذية لحرف الفرج كان حيضاً لظهور البلة وان كانت متسفلة لم يكن حيضاً وعلى هذا لو حشى الرجل احليله بقطنة فابتل الجانب الداخل من القطنة لم ينتقض وضوءه وان تعدت البلة الى الجانب الخارج نظرنا فان كانت القطنة عالية أو محاذية لرأس الاحليل انتقض وضوءه وان كانت متسفلة لم ينتقض وضوءه وهذا كله مالم تسقط القطنة فان سقطت فهو حيض وحدث سواء ابتل الخارج أو الداخل لظهور البلة ولو أن حائضاً وضعت الكرسف فى أول الليل ونامت فلما أصبحت نظرت الى الكرسف فوجدت البياض الخالص فعليها صلاة العشاء لانا تيقنا بطهرها من حين وضعت الكرسف فلو كانت طاهرة حين وضعت الكرسف ونامت ثم انتبهت بعد طلوع الفجر

فوجدت البلة على الكرسف فانه يجعل حيضا من أقرب الاوقات وذلك بعد طلوع الفجر أخذاً باليقين والاحتياط حتى يلزمها قضاء العشاء ان لم تكن صلت

﴿ فصل ﴾ وأما الاحكام التي تتعلق بالحيض عشرة أو أكثر . منها أن الحائض لا تصوم ولا تصلي لقوله صلى الله عليه وسلم تقعد احداهن شطر عمرها لا تصوم ولا تصلي يعني زمان الحيض . ومنها أنه يلزمها قضاء الصوم دون الصلاة لما روي أن امرأة قالت لعائشة رضي الله عنها مابال احدانا تقضي صيام أيام الحيض ولا تقضي الصلاة فقالت أحرورية أنت كنا على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم نقضي صيام أيام الحيض ولا نقضي الصلاة أنكرت عليها السؤال لشهرة الحال ونسبتها الى حرور وهي قرية كان أهلها يسألون سؤال التعنت في الدين . ومنها أنه لا يأتيها زوجها لقوله تعالى فاعتزلوا النساء في المحيض الآية فذلك تنصيص على حرمة الغشيان في أول الحيض وآخره قال صلى الله عليه وسلم من أتى امرأته الحائض أو أتاها في غير مأتاها أو أتى كاهنا فصدقه بما يقول فقد كفر بما أنزل الله على محمد صلى الله عليه وسلم ومراده اذا استحل ذلك الفعل . ومنها أنها لا تمس المصحف ولا اللوح المكتوب عليه آية تامة من القرآن لقوله تعالى لا يمسه الا المطهرون وهذا وان قيل في تأويله لا ينزله الا السفرة الكرام البررة فظاهره يفيد منع غير الطاهر من مسه وكتب رسول الله صلى الله عليه وسلم الى بعض القبائل لا يمس القرآن حائض ولا جنب . ومنها أنها لا تقرأ القرآن إلا على قول مالك رحمه الله تعالى فانه كان يجوز للحائض قراءة القرآن دون الجنب قال لان الجنب قادر على تحصيل صفة الطهارة بالاغتسال فيلزمه تقديمه على القراءة والحائض عاجزة عن ذلك فكان لها أن تقرأ ﴿ ولنا ﴾ حديث ابن عمر أن النبي صلى الله عليه وسلم كان ينهي الحائض والجنب عن قراءة القرآن ثم عجزها عن تحصيل صفة الطهارة يدل على تغلظ ما بها من الحدث فلا يدل على اطلاق القراءة لها وذكر الطحاوي رحمه الله تعالى أنها انما تمنع عن قراءة آية تامة ولا تمنع عن قراءة مادون ذلك . وقال الكرخي رحمه الله تعالى تمنع عن قراءة مادون الآية أيضا على قصد قراءة القرآن كما تمنع عن قراءة الآية التامة لان الكل قرآن . وجه قول الطحاوي رحمه الله أن المتعلق بالقرآن حكمان جواز الصلاة ومنع الحائض عن قراءته ثم في حق أحد الحكمين يفصل بين الآية وما دونها وكذلك في الحكم الآخر . ومنها أنها لا تطوف بالبيت لقوله صلى الله عليه وسلم لعائشة رضي الله عنها حين

حاضت بسرف اصنعي جميع مايصنع الحاج غير أن لا تطوفي بالبيت . ومنها أن لا تدخل المسجد لان ما بها من الاذى أغلظ من الجنابة والجنب ممنوع من دخول المسجد فكذلك الحائض وهـذا لأن المسجد مكان الصلاة فمن ليس من أهل اداء الصلاة ممنوع من دخوله . ومنها انه يلزمها الاغتسال اذا انقطع عنها الدم لقوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن والاطهار بالاغتسال . ومنها أنه يتقرر به الاستبراء قال صلى الله عليه وسلم في سبايا أوطاس ألا لاتوطأ الحبالى حتي يضعن ولا الحيالى حتى يستبرأن بحيضة . ومنها أن العدة تنقضي به لقوله تعالى ثلاثة قروء والقرء الحيض بيانه قوله تعالى واللائي يئسن من الحيض من نسائكم نقل الحكم الى الأشهر عندعدم الحيض وذلك دليل على انأصل ماتنقضي به العدة الحيض والنفاس كالحيض فيما ذكرنا من الاحكام الا في حكم الاستبراء وانقضاء العدة حتى لو اشترى جارية بعد ماولدت فاذا طهرت من نفاسها لم يكن له أن يطأها حتى يستبرئها بحيضة وكذلك النفاس لم يعتبر من أقراء العدة

﴿ فصل ﴾ مراهقة رأت الدم بخلاف تستفتي قبل أن يتمادى بها الدم هـل تؤمر بترك الصوم والصلاة كان الشيخ الامام أبو حفص ومحمد بن سلمة رحمهما الله تعالى يقولان بأنها تؤمر بذلك . وقد روي عن محمد رحمه الله تعالى في غير رواية الأصول انهالاتؤمر بذلك حتى يستمر بها الدم ثلاثة أيام وهو اختيار بشر بن غياث ووجهه انها على يقين من الطهارة وفي شك من الحيض لجواز أن ينقطع فيما دون الثلاث فلا يكون حيضاً واليقين لا يزال بالشك فتؤمر بالصوم والصلاة فان استمر بها الدم ثلاثة أيام علم بأنها كانت حائضاً فعليها قضاء الصيام اذا طهرت والأصح هو الاول فان الله تعالى وصف الحيض بأنه اذى وقد تيقنت به في وقته فيتعلق به حكمه وانما يخرج المرئي من أن يكون حيضاً اذا انقطع لما دون الثلاث وفي هـذا الانقطاع شك فحكمنا بهذا الظاهر وتركنا المشكوك وجعلناها حائضاً لا تصوم ولا تصلي فاذا انقطع دمها لتمام عشرة أيام فهو حيض كله فان جاوز العشرة واستمر بها الدم فحيضها عشرة أيام من أول ما رأت الدم وطهرها عشرون يوما لان أمر الحيض مبني على الامكان لتأيده بسبب ظاهر وهو رؤية الدم والى العشرة الامكان موجود فجعلناها حيضاً واذا انقطع لتمام العشرة كان الكل حيضاً فبزيادة السيلان لا ينتقص الحيض واذا كانت العشرة حيضاً فبقية الشهر وذلك عشرون يوما طهرها لأن الشهر

يشتمل على الحيض والطهر عادة . وعن أبي يوسف رحمه الله تعالى أنها تأخذ بالاحتياط فتغتسل بعد ثلاثة أيام ثم تصوم وتصلي سبعة أيام بالشك ولا يقربها زوجها حتى تغتسل بعد تمام العشرة وتقضي صيام الايام السبعة لان الاحتياط فى باب العبادات واجب ومن الجائز ان حيضها أقل الحيض فتحتاط لهذا وهو ضعيف فانا قد عرفناها حائضاً ودليل بقائها حائضاً طاهر وهو سيلان الدم فلامعنى لهذا الاحتياط وكان ابراهيم النخعي رحمه الله تعالى يقول ترد الى عادة نسائها يعني نساء عشيرتها وهذا ضعيف أيضاً لان طباع النساء مختلفة حتى لاتجد أختين أو أما وابنة على طبع واحد وكذلك المرأة يختلف طبعها فى كل فصل فكيف يستقيم اعتبار حال نسائها فى معرفة مدة حيضها وللشافعي قولان أحدهما ان حيضها يوم وليلة أقل مدة الحيض أخذاً باليقين والثاني ان حيضها سبعة أيام بناء على العادة الظاهرة واليه أشار رسول الله عليه صلى الله فى قوله تحيضي يعلم الله ستاً أوسبعاً كما تحيض النساء فى كل شهر وتطهر وهذا ضعيف أيضاً فان اعتبار العادة عند عدم ظهور مايخالفها وقد طهر هنا مايضاد الطهر وهو سيلان الدم فكان الحكم له الا اذا تعذر الامكان هذا اذا كانت مبتدأة فاما صاحبة العادة اذا استمر بها الدم فحيضها أيام عادتها عندنا وقال الشافعي رحمه الله تعالى يحكم لون الدم فما دام على لون واحد من السواد والحمرة فهو حيض واستدل بالحديث الذي روينا دم الحيض اسود عبيط محتدم والمراد به البيان عند الاشتباه ﴿ ولنا ﴾ قوله صلي الله عليه وسلم المستحاضة تدع الصلاة أيام اقرائها وهذه مستحاضة فترد الى أيام اقرائها وبهذا اللفظ تبين ان أقل مدة الحيض ثلاثة أيام لان الايام اسم جمع وأقله ثلاثة ومراده صلى الله عليه وسلم من الحديث الآخر بيان لون الدم فى أصل الخلقة وقد يختلف ذلك باختلاف الاغذية والطباع كما بينا وقال مالك رحمه الله تعالى المستحاضة تستظهر بثلاثة أيام بعد أيامها للاختبار فان طهرت والا اغتسلت وصلت وما روينا من الحديث حجة عليه فقد اعتبر رسول الله صلى الله عليه وسلم أيام اقرائها من غير زيادة وقال لفاطمة بنت أبي حبيش حين استحيضت انتظري الايام التي كنت تحيضين فيها فاذا مضت فاغتسلي وصلي ولم يأمرها بالاستظهار بعدها بشيء

﴿ فصل هو دائرة الكتاب ﴾ الأصل عند أبي يوسف وهو قول أبي حنيفة رحمهما الله تعالى الآخر ان الطهر المتخلل بين الدمين اذا كان أقل من خمسة عشر يوما لايصير

فاصلا بل يجعل كالدم المتوالى ومن أصله أنه يجوز بداية الحيض بالطهر ويجوز ختمه به بشرط أن يكون قبله وبعده دم فان كان بعده دم ولم يكن قبله دم يجوز ختم الحيض بالطهر ولا يجوز بدايته به وان كان قبله دم ولم يكن بعده دم يجوز بداية الحيض بالطهر ولا يجوز ختمه به ومن أصله انه يجعل زماناً هو طهر كله حيضاً باحاطة الدمين به وحجته في ذلك أن الطهر الذي هو دون خمسة عشر يوما لا يصلح للفصل بين الحيضتين فكذلك للفصل بين الدمين وبيانه ان أقل مدة الطهر الصحيح خمسة عشر يوما فما دونه فاسد وبين صفة الصحة والفساد منافاة والفاسد لا تتعلق به أحكام الصحيح شرعاً فكان كالدم المتوالى وبيانه من المسائل مبتدأة رأت يوما دماً وأربعة عشر طهراً ويوما دماً فالعشرة من أول مارأت عنده حيض يحكم ببلوغها به وكذلك اذا رأت يوما دماً وتسعة طهراً ويوما دماً واحتج محمد رحمه الله تعالى في الكتاب على أبي يوسف رحمه الله تعالى فقال الدم المرئى فى اليوم الحادى عشر لما كان استحاضة كان بمنزلة الرعاف فلوجاز أن تجعل أيام الطهر حيضاً بالدم الذى ليس بحيض لجاز بالرعاف ولان ذلك الدم ليس بحيض بنفسه فكيف يجعل باعتباره زمان الطهر حيضاً والجواب لابى يوسف رحمه الله تعالى انه خارج من الفرج فلا يكون كالرعاف الا ترى ان المرأة اذا كانت عادتها في الحيض خمسة فرأت ستة دماً ثم أربعة طهراً ثم يوما دما فانها تصير مستحاضة في اليوم السادس باعتبار المرئى في اليوم الحادي عشر ولو كان ذلك كالرعاف ماصارت به مستحاضة فى اليوم السادس وكذلك لو رأت بعد ستة دما أربعة عشر طهراً ثم ثلاثة دما فهذه الثلاثة تكون استحاضة فلو كان الدم المرئي فى اليوم السادس الذى هو استحاضة بمنزلة الرعاف لكانت الثلاثة حيضاً لتمام الطهر خمسة عشر قال أبو يوسف رحمه الله تعالى وقد يجوز ان يجعل الزمان الذى هو حيض كله صورة طهراً حكماً فكذلك يجوز ان يجعل الزمان الذى هو طهر كله صورة حيضاً باحاطة الدمين به واذا ثبت جواز هذا في جميع المدة ثبت فى أوله وآخره بطريق الأولى لكن اذا وجد شرطه وهو ان يكون قبله دم وبعده دم ليكون الدم محيطاً بالطهر وبيان هذا الأصل من المسائل على قوله فى امرأة عادتها فى أول كل شهر خمسة فرأت قبل أيامها بيوم دما ثم طهرت خمستها ثم رأت يوما دما فعنده خمستها حيض اذا جاوز المرئى عشرة لاحاطة الدمين بزمان عادتها وان لم تر فيه شيئاً وكذلك لو رأت قبل خمستها يوما دما ثم طهرت أول يوم من خمستها ثم رأت ثلاثة دما ثم

طهرت آخر يوم من خمستها ثم استمر الدم فحيضها خمستها عنده وان كان ابتداء الخمسة وختمها بالطهر لوجود الدم قبله وبعده وروى محمد عن أبي حنيفة رحمهما الله تعالى ان الشرط ان يكون الدم محيطاً بطرفى العشرة فان كان كذلك لم يكن الطهر المتخلل فاصلا بين الدمين والا كان فاصلا وعلى هذه الرواية لايجوز بداية الحيض ولا ختمه بالطهر قال لان الطهر ضد الحيض فلا يبدأ الشئ بما يضاده ولا يختم به ولكن المتخلل بين الطرفين يجعل تبعاً لهما كما قلنا فى الزكاة ان كمال النصاب فى أول الحول وآخره شرط لوجوب الزكاة ونقصانه في خلال الحول لايضر وبيان هذا من المسائل لو رأت يوما دما وثمانية طهراً ويوما دماً أو رأت ساعة دماً وعشرة أيام غير ساعتين طهراً وساعة دما فالعشرة كلها حيض لاحاطة الدم بطرفى العشرة ولو رأت يوما دماً وسبعة طهراً ويوما دما لم يكن شئ منه حيضا على هذه الرواية بخلاف الرواية الأولى · وروى ابن المبارك عن أبى حنيفة رحمهما الله تعالى مع هذا شرطاً آخر وهو أن يكون المرئى فى أكثر الحيض مثل أقله فان وجد هذا الشرط فالطهر المتخلل لا يكون فاصلا وان لم يوجد كان فاصلا ولم يكن شئ منه حيضاً وهو قول زفر رحمه الله تعالى ووجهه ان الحيض لايكون أقل من ثلاثة أيام وهو اسم للدم فاذا بلغ المرئى هذا المقدار كان قويا فى نفسه فجعل أصلا وما يتخلله من الطهر تبعاً له وان كان الدم دون هذا كان ضعيفاً فى نفسه لاحكم له اذا انفرد فلا يمكن جعل زمان الطهر حيضاً تبعاً وبيان هذا من المسائل لو رأت يوما دماً وثمانية طهراً ويوماً دماً لم يكن شئ منه حيضاً على هذه الرواية لأن المرئى من الدم دون الثلاث ولو رأت يومين دماً وسبعة طهراً ويوماً دماً فالعشرة حيض لأن المرئى بلغ أقل مدة الحيض وكذلك ان رأت يوماً دماًوأربعة طهراً ويوماً دماً وثلاثة طهراً ويوماً دماً فالعشرة حيض على مابينا والأصل عند محمد رحمه الله تعالى وهو الاصح وعليه الفتوى ان الطهر المتخلل بين الدمين اذا كان دون ثلاثةأيام لا يصير فاصلا فاذا بلغ الطهر ثلاثة أيام أو أكثر نظر فان استوى الدم بالطهر فى أيام الحيض أوكان الدم غالبا لايصير فاصلا وان كان الطهر غالباً يصير فاصلا فحينئذ ينظر ان لم يمكن أن يجعل واحد منهما بانفراده حيضاً لايكون شئ منه حيضاً وان أمكن أن يجعل أحدهما بانفراده حيضاً إما المتقدم أو المتأخر يجعل ذلك حيضاً وان أمكن أن يجعل كل واحد منهما بانفراده حيضاً يجعل الحيض أسرعهما امكانا ولا يكون كلاهما حيضاً اذ لم يتخللهما طهر تام وهو

لانه [illegible]

[illegible]

من حيث الاستمرار [illegible]

كما لو [illegible]

و ذكر [illegible]

واما الطهر [illegible]

في الاول [illegible]

الاستحسان [illegible] الاخرى [illegible]

لم يجعل بعض الزمان حيضا ثم يكن فيه [illegible]

تساوي فلهذا جعلناه كالدم المتوالي فاما اذا غلب الطهر [illegible]

شرعا واذا صار فاصلا بقي كل واحد من الدمين [illegible]

كانه ليس معه غيره وان وجد الامكان فيهما جعل الاقدم حيضا لانه اسبق [illegible]

الحيض متى على الامكان ثم لا يجعل المتأخر حيضا لانه ليس [illegible]

ان يتخلل بين الحيضتين طهر تام واقل الطهر التام خمسة عشر يوما [illegible]

رأت يوما دما ويومين طهرا ويوما دما فالاربعة حيض لان الطهر [illegible]

يوما دما وثلاثة طهرا ويوما دما لم يكن شيء منه حيضا لان الطهر [illegible] ايام [illegible]

الدمين فصار فاصلا وكذلك ان زادت في الطهر فان رأت يوما دما وثلاثة طهرا ويوما دما [illegible]

كلها حيض لان الدم استوى بالطهر في طرفي [illegible]

ويوما دما لم يكن شيء منه حيضا لان الطهر غالب [illegible]

ويوما دما لم يكن شيء منه حيضا لان الطهر غالب ولو رأت [illegible]

حيض لاستواء [illegible]

لان الطهر غالب [illegible]

يوما دما وخمسة طهرا [illegible]

وثلاثة [illegible]

لم يجعل كالدم المتوالي [illegible]

عشرة والمرئى فى العشرة ثلاثة دم وستة طهر ويوم دم فكان الطهر غالباً فلهذا صار فاصلا والأصل عند الحسن بن زياد رحمه الله تعالى ان الطهر المتخلل بين الدمين اذا كان دون ثلاثة أيام لايصير فاصلا فاذا بلغ الطهر ثلاثة أيام كان فاصلا على كل حال ثم ينظر ان أمكن ان يجعل أحدهما بانفراده حيضاً يجعل ذلك حيضاً كما بينا قبل من مذهب محمد وانما خالفه في حرف واحد وهو انه لم يعتبر غلبة الدم ولا مساواة الدم بالطهر وبيانه من المسائل مبتدأة رأت يوما دما ويومين طهراً ويوما دما فالاربعة حيض وكذلك لو رأت ساعة دما وثلاثة أيام غير ساعة طهراً وساعة دما فالكل حيض فان رأت يومين دما وثلاثة طهراً ويوما دما لم يكن شئ منه حيضاً على قوله لان الطهر المتخلل بلغ ثلاثة أيام وواحد منهما بانفراده لا يمكن ان يجعل حيضاً وان رأت يوما دما وثلاثة طهراً وثلاثة دما فعنده الثلاثة الاخيرة حيض ولو كانت رأت أولا ثلاثة دما كان الحيض هذه الثلاثة وان رأت ثلاثة دما وثلاثة طهراً وثلاثة دما فالحيض عنده الثلاثة الأولى لانه أسرعهما امكانا والله أعلم

﴿ فصل ﴾ أشكل فيه مذهب محمد رحمه الله تعالى من هذه الجملة مبتدأة رأت يومين دما وخمسة طهراً ويوما دما ويومين طهراً ويوما دما فجواب محمد رحمه الله تعالى أنه يلغي اليومين والخمسة ويجعل الاربعة المتأخرة حيضها لانا لو اعتبرنا حيضها من أول اليومين كان ختم العشرة بالطهر وذلك لايجوز عنده وطعنوا عليه فى هذا الجواب فقالوا ينبغى أن يلغى أحد اليومين الاولين ويجعل العشرة بعده حيضاً لأن الطهر الثانى قاصر فهو كالدم المتوالى فاذا جعلناه كالدم استوى الدم بالطهر فى العشرة فيكون الكل حيضاً لان ابتداءه وختمه بالدم قالوا وليس لأحد أن يعيب علينا فى الغاء أحد اليومين لانكم ألغيتم اليومين والخمسة بعده وما قلناه أولى لأن أمر الحيض مبنى على الامكان فاذا أمكن جعل العشرة حيضاً بهذا الطريق ينبغى أن يجعل . والجواب عن هذا الطعن أن اليومين كشئ واحد لاتصال بعضهما ببعض فلا يجوز الغاء أحدهما واعتبار الآخر مع ان جهات الالغاء بهذا الطريق تكثر فانك اذا ألغيت ربع اليوم الأول أو ثلثه أو نصفه يحصل به هذا المقصود وعند كثرة الجهات لايترجح البعض على البعض من غير دليل فلم يبق الا القول بالغاء اليومين والخمسة وجعل الاربعة حيضاً

﴿ فصل ﴾ من هذه الجملة اختلف فيه المشايخ على قول محمد رحمه الله تعالى وهو أنه اذا

اجتمع طهران معتبران وصار أحدهما حيضاً مغلوبا كالدم المتوالى هل يتعدي حكمه الى الطهر الآخر قال أبو زيد الكبير يتعدى وقال أبو سهل الغزالى لا يتعدى وبيان ذلك مبتدأة رأت يومين دما وثلاثة طهراً ويوما دما وثلاثة طهراً ويوما دما فعلى قول أبي زيد رضى الله عنه كلها حيض عند محمد رحمه الله تعالى لان فى الثلاثة الاول الدم فى طرفيه استوى بالطهر فيجعل كالدم المتوالى فكأنها رأت ستة دما وثلاثة طهراً ويوما دما وعلى قول ابى سهل حيضها الستة الأولى لانه تخلل العشرة طهران كل واحد منهما تمام ثلاثة أيام واذا لم يميز أحدهما عن الآخر كان الطهر غالباً فلم يمكن جعله حيضاً فلهذا ميزنا وجعلنا الستة الأولى حيضاً لاستواء الدم بالطهر فيها وكذلك لو رأت يوماً دماً وثلاثة طهراً ويومين دماً وثلاثة طهراً ويوما دما على قول أبي زيد العشرة حيض وعلى قول أبي سهل حيضها الستة الاولى وكذلك لو رأت يوما دما وثلاثة طهراً ويوما دما وثلاثة طهراً ويومين دما فعلى قول أبي زيد العشرة حيض وعلى قول أبي سهل حيضها الستة الأخيرة بعد اليوم والثلاثة فان رأت يوما دما وثلاثة طهرا ويوماً دماً وثلاثة طهرا ثم استمر بها الدم فعلى قول أبي زيد يضاف يومان من أول الاستمرار الى ماسبق فتكون العشرة كلها حيضا وعلى قول أبي سهل حيضها عشرة بعد اليوم والثلاثة الأولى فمن أول الاستمرار ستة حيض على قوله ولو رأت يومين دما وثلاثة طهرا ويوما دما وثلاثة طهرا ثم استمر بها الدم فعلى قول أبي زيد حيضها من أول مارأت عشرة فيكون أول يوم من الاستمرار من جملة حيضها وبه تم العشرة وعلى قول أبي سهل حيضها ستة أيام من أول ما رأت فلا يكون شئ من أول الاستمرار حيضاً لها فيصل الى موضع حيضها الثانى وكذلك لورأت يوما دما وثلاثة طهراً ويومين دما وثلاثة طهراً ثم استمر بها الدم والله سبحانه وتعالى أعلم بالصواب واليه المرجع والمآب

فصل في بيان الاوقات والساعات وأجزاء النهار

﴿اعلم﴾ بأن الوقت الواحد لايتكرر فى يوم واحد وذلك كطلوع الفجر وطلوع الشمس فان كان ابتداء الوقت من عند طلوع الشمس فتمام اليوم والليلة قبيل طلوع الشمس من الغد لان قبيل اسم لوقت يتصل به الوقت المذكور بخلاف قبل بيانه فيمن قال لامرأته وقت

الضحوة أنت طالق قبيل غروب الشمس لم تطلق حتى تغرب الشمس اذا عرفنا هذا فنقول
اذا قيل امرأة رأت الدم عند طلوع الشمس ثم انقطع قبل طلوع الشمس من اليوم الرابع
فالجواب أن الثلاثة كلها حيض لان الكل ثلاثة أيام والطهر فيه قاصر فهو كالدم المتوالي
وكذلك لو رأت فى اليوم الرابع عند طلوع الشمس فالجملة ثلاثة أيام وساعة والطهر فيه قاصر
عن الثلاثة فكان الكل حيضا وان رأت من اليوم الرابع بعد طلوع الشمس لم يكن شئ منه
حيضا لان الطهر ثلاثة أيام فصار فاصلا بين الدمين فان رأت عند طلوع الشمس ثم رأت من
اليوم الرابع عند طلوع الشمس أيضا ثم رأت من اليوم السابع بعد طلوع الشمس فالكل
حيض لان الطهر الأول لما كان دون الثلاث فهو كالدم المتوالى فيصير الدم غالبا حكما فان
رأت عند طلوع الشمس ثم رأت من اليوم الرابع قبل طلوع الشمس ثم من اليوم السابع
عند طلوع الشمس ثم من العاشر بعد طلوع الشمس فعلى قول أبى زيد رحمه الله تعالى
الكل حيض لان الطهر الأول دون الثلاث فهو كالدم المتوالى فصار الطهر الثانى مغلوبا به
فيتعدى أثره الى الطهر الثالث كما بينا وعند أبي سهل رحمه الله تعالى الستة الاولى حيض
لان الطهر الثانى كان ثلاثة أيام وان صار مغلوبا بالدم فلا يتعدى أثره الى الطهر الثالث . وأما
الساعة فى لسان الفقهاء اسم لجزء من الزمان بخلاف مايقوله المنجمون انه وقت ممتد حتى
يشتمل اليوم والليلة عندهم على أربعة وعشرين ساعة فتارة ينتقص الليل حتى يكون تسع
ساعات ويزداد النهار حتى يكون خمس عشرة ساعة وتارة ينتقص النهار حتى يزداد الليل
ويثبتون ذلك بطريقهم فاما فى لسان الفقهاء الساعة عبارة عن جزء من الزمان فاذا قيل
مبتداة رأت ساعة دما وثلاثة أيام غير ساعتين طهراً وساعة دما فالكل حيض لان الكل
ثلاثة أيام والطهر قاصر وان رأت ساعة دما وثلاثة أيام غير ثلاث ساعات طهراً وساعة دما
لم يكن شئ منه حيضا لان الكل دون ثلاثة أيام الا على قول أبى يوسف رحمه الله تعالى
فانه يقول الكل حيض لان الأكثر من اليوم الثالث بمنزلة كماله عنده وان رأت ساعة دما
وثلاثة أيام غير ساعة طهراً وساعة دما فالكل حيض لان الكل ثلاثة أيام وساعة والطهر
فيه قاصر وان رأت ساعة دما وثلاثة أيام طهرا وساعة دما لم يكن شئ من ذلك حيضا عند
محمد رحمه الله تعالى لأن الطهر لما بلغ ثلاثة أيام صار فاصلا فان رأت ساعة دما وثلاثة
أيام غير ساعتين طهرا وساعة دما وثلاثة أيام طهرا وساعة دما وثلاثة أيام طهرا وساعة

دما على قول أبي زيد الكل حيض لان الطهر الاول لقصوره عن الثلاث كالدم المتوالى فصار الطهر الثانى مغلوبا به ثم يتعدى أثره الى الطهر الثالث وعلي قول أبي سهل حيضها ستة أيام وساعة لان الطهر الثانى كامل وان صار مغلوبا فلا يتعدى أثره الى الطهر الثالث كما هو أصله .وأما أجزاء النهار فبحسب مايذكر من ثلث أو ربع أو غيره فاذا قيل مبتدأة رأت ربع يوم دما ثم يومين وثلث يوم طهرا ثم ربع يوم دما لم يكن شيء منه حيضا لان الكل قاصر عن الثلاث بسدس يوم وان قيل رأت يوم ربع دما ويومين ونصف يوم طهراً وربع يوم دما فالكل حيض لانها بلغت ثلاثة أيام والطهر قاصر وان رأت ربع يوم دما وثلاثة أيام طهراً وربع يوم دما لم يكن شيء منه حيضاً لأن الطهر كامل فصار فاصلا بين الدمين وعلى هذا فقس ماتسأل عنه من هذا النوع فان هذا النوع لايدخل فى الواقعات انما وضعوه لتشحيذ الخواطر وامتحان المتبحرين في العلم والله سبحانه وتعالى أعلم بالصواب واليه المرجع والمآب

باب نصب العادة للمبتدأة

﴿قال﴾ رضى الله عنه اعلم بأن بلوغ المرأة قد يكون بالسن وقد يكون بالعلامة والعلامة اما الحيض واما الحبل فنبتدئ بالحيض فنقول اذا رأت المبتدأة دما صحيحاً وطهراً صحيحا مرة واحدة ثم ابتليت بالاستمرار يصير ذلك عادة لها في زمان الاستمرار بخلاف ما يقوله أبو حنيفة ومحمد رحمهما الله تعالى فى صاحبة العادة أنها لا تنتقل عادتها برؤية المخالف مرة واحدة لان هنا الانتقال عن حالة الصغر وذلك عادة فى النساء فيحصل بالمرة فأما فى صاحبة العادة الانتقال عن العادة الثابتة الى ما ليس بعادة فلا يحصل بالمرة حتى يتأكد بالتكرار يوضح الفرق أن الحاجة هناك الى نسخ العادة الاولى واثبات الثانية فلا يحصل بالمرة فأما هنا الحاجة الى اثبات العادة دون النسخ فيحصل بالمرة .وبيان هذا مبتدأة رأت خمسة دما وخمسة عشر طهراً ثم استمر بها الدم فانها تترك من أول الاستمرار خمسة وتصلى خمسة عشر يوما وذلك دأبها ثم تفسير الدم الصحيح أنه لاينتقص عن ثلاثة أيام ولا يزاد على عشرة أيام ولا يصير مغلوبا بالطهر وتفسير الطهر الصحيح أن لا يكون دون خمسة عشر يوما ولا تصلى المرأة فى شيء منه بدم من أوله أو وسطه أو آخره وكان بين الحيضتين

ثم بعد هذا أربعة فصول إما أن يفسد الدم والطهر جميعا أو يفسد الدم ويصح الطهر أو يصح الدم ويفسد الطهر أو يكون الدم صحيحا والطهر صحيحا في الظاهر ولكنه يفسد بطريق الضرورة فلا يصلح لنصب العادة أما بيان الفصل الاول مبتدأة رأت أربعة عشر يوما دما وأربعة عشر يوما طهرا ثم استمر بها الدم فهنا الدم والطهر فاسدان فكأنها ابتليت بالاستمرار ابتداء فكان حيضها من أول ما رأت عشرة وطهرها بقية الشهر عشرون ومعنا ثمانية وعشرون فمن أول الاستمرار تصلي يومين ثم تدع عشرة وتصلي عشرين فان كان الدم خمسة عشر والطهر أربعة عشر فكذلك الجواب تصلي من أول الاستمرار يوما واحدا تمام عشرين وان كان الدم ستة عشر فأول الاستمرار يوافق ابتداء حيضها فتدع عشرة وتصلي عشرين ثم نسوق المسئلة هكذا الى ان يكون الدم ثلاثة وعشرين والطهر أربعة عشر ثم استمر بها الدم فالعشرة من أول ما رأت حيض وقد صلت ثلاثة عشر يوما بالدم ثم طهرت أربعة عشر ثم من أربعة عشر طهر سبعة تمام الطهر وسبعة من موضع حيضها الثاني لم تر فيه ثم جاء الاستمرار وقد بقي من موضع حيضها الثاني ثلاثة فالثلاثة حيض كامل فتدع من أول الاستمرار ثلاثة ثم تصلي عشرين ثم تدع عشرة وتصلي عشرين وذلك دأبها فان كان الدم أربعة وعشرين والمسئلة بحالها فنقول ستة من طهر أربعة عشر بقية طهرها بقي ثمانية أيام من موضع حيضها الثاني لم تر فيه ثم جاء الاستمرار وقد بقي من موضع حيضها يومان ويومان لا يكون حيضا فهذه لم تر مرة فتصلي الى موضع حيضها الثاني وذلك اثنان وعشرون يوما من أول الاستمرار ثم تدع عشرة وتصلي عشرين وهذا قول أبي حنيفة رحمه الله تعالى فأما قول أبي يوسف رحمه الله تعالى بخلاف هذا فانه ينقل العادة بعد الرؤية مرة وكذلك قول محمد رحمه الله تعالى بخلاف هذا فانه يرى الابدال على ما نذكره في باب الانتقال وبيان الفصل الثاني مبتدأة رأت أحد عشر يوما دما وخمسة عشر يوما طهرا ثم استمر بها الدم فنقول الدم هنا فاسد لانه زاد على العشرة وبفساده يفسد الطهر لانها صلت في أول يوم منه بالدم فأما على قول محمد بن ابراهيم الميداني رحمهما الله تعالى حيضها عشرة أيام وطهرها عشرون فجاء الاستمرار وقد بقي من طهرها أربعة فتصلي أربعة أيام ثم تدع عشرة وتصلي عشرين وعلى قول أبي علي الدقاق طهرها ستة عشر فتدع من أول الاستمرار عشرة وتصلي ستة عشر لان فساد الدم في اليوم الحادي عشر لما لم يؤثر في الدم حتى كانت

المشرة حيضا فلأن لايؤثر فى الطهر أولى والاصح ماقاله محمد بن ابراهيم الميدانى رحمه الله تعالي لان اليوم الحادى عشر من الطهر لامن الحيض فرؤية الدم الفاسد فيه تؤثر فى الطهر وبيان الفصل الثالث وهو ان يكون الدم صحيحاً والطهر فاسدا بان تقول مبتدأة رأت خمسة أيام دما وأربعة عشر طهراً ثم استمر بها الدم فحيضها خمسة وطهرها بقية الشهر وذلك خمسة وعشرون يوما فجاء الاستمرار وقد بقى من طهرها احد عشر يوما فتصلى احد عشر يوما ثم تدع خمسة وتصلى خمسة وعشرين وكذلك دأبها وبيان الفصل الرابع مبتدأة رأت ثلاثة دما وخمسة عشر طهراً ويوما دما ويومين طهراً ثم استمر بها الدم فهنا الدم فى الثلاثة صحيح والطهر خمسة عشر صحيح في الظاهر ولكنها لما رأت بعده يوما دما ويومين طهراً فهذه الثلاثة لايمكن ان تجعل حيضاً لان ختمها بالطهر ولا وجه الى الابدال فتصلى فى هذه الايام ضرورة فيفسد به ذلك الطهر ويخرج من ان يكون صالحا لنصب العادة فيكون حيضها ثلاثة وطهرها بقية الشهر سبعة وعشرون يوما وقد مضى ثمانية عشر فتصلى تسعة من أول الاستمرار ثم تترك ثلاثة أيام وتصلى سبعة وعشرين يوما ولو رأت فى الابتداء أربعة دما وخمسة عشر طهراً ثم يوما دما ويومين طهراً ثم استمر بها الدم فهنا الطهر صحيح صالح لنصب العادة لان بعده دم يوم وطهر يومين ثم يوم من أول الاستمرار تمام الاربعة فابتداء الحيض الثانى وختمه بالدم فلهذا كان الطهر خمسة عشر خالصاً فتدع من أول الاستمرار يوما وتصلى خمسة عشر ثم تدع أربعة وتصلى خمسة عشر وذلك دأبها فان رأت الدم عشرة والطهر خمسة عشر ثم الدم يوما والطهر ثلاثة أيام والدم يوما والطهر ثلاثة ثم استمر الدم فعلى قول أبي زيد رحمه الله تعالى الطهر خالص هنا صالح لنصب العادة لانه يجر من أول الاستمرار يومين الى مارأت بعد خمسة عشر فتجعل العشرة كلها حيضاً فكان الطهر خمسة عشر خالصاً فاما على قول أبي سهل رحمه الله تعالى اليوم والثلاثة بعد الخمسة عشر لايكون حيضا وانما حيضها سبعة أيام بعد ذلك فيفسد طهر خمسة عشر لانها صلت فى شيء منه بدم فكان حيضها عشرة وطهرها عشرون وقد مضى خمسة عشر يوما ثم يوم دم وثلاثة طهر قد صلت فيه فذلك تسعة عشر ثم يوم دم قد صلت فيه وذلك عشرون ثم ثلاثة أيام طهر ولا يبتدئ الحيض بالطهر فقد جاء الاستمرار والباقي من أيام حيضها سبعة فتدع سبعة وتصلى عشرين وعلى هذا فقس مايكون من هذا النوع من المسائل

﴿فصل﴾ في نصب العادة أيضاً واذا ابتليت المتبدأة بالاستمرار بعد مايكون منها الصحاح من الدماء والاطهار فهو على خمسة أوجه . أحدها أن ترى دمين وطهرين متفقين على الولاء ثم الاستمرار . والثاني أن يكونا مختلفين ثم الاستمرار . والثالث أن ترى ثلاثة دماء وثلاثة اطهار مختلفة ثم الاستمرار . والرابع أن ترى متفقين بعدهما مخالف لهما ثم الاستمرار والخامس أن ترى متفقين بينهما مايخالفهما ثم الاستمرار . فصورة الفصل الأول اذا رأت الدم ثلاثة والطهر خمسة عشر والدم ثلاثة والطهر خمسة عشر ثم استمر بها الدم فالجواب أنها تدع من أول الاستمرار ثلاثة وتصلي خمسة عشر لان مارأت صار عادة قوية بالتكرار وقد بينا أنه لو رأته مرة صار عادة لها فاذا رأته مرتين أولى . وبيان الفصل الثاني مبتدأة رأت ثلاثة دما وخمسة عشر طهرا وأربعة دماً وستة عشر طهراً ثم استمر بها الدم فعلى قول محمد بن ابراهيم الميداني رحمه الله تعالى تبني مارأت في المرة الثانية على مارأته في المرة الاولى وعلى قول ابي عثمان سعيد بن مزاحم السمرقندي لاتبني ولكنها تستأنف من أول الاستمرار وتفسير قول محمد بن ابراهيم رحمه الله تعالى أنها لما رأت أربعة دماً فثلاثة منها مدة حيضها واليوم الرابع من حساب طهرها ولكنها تترك الصلاة فيه لرؤية الدم فلما طهرت ستة عشر فأربعة عشر منها تمام طهرها ويومين من مدة حيضها . ولكنها لم تر فيه فلا تترك الصوم والصلاة لان بداية الحيض لايكون بالطهر ثم جاء الاستمرار وقد بقي من مدة حيضها يوم وذلك لايكون حيضا فتصلي الى موضع حيضها الثاني وذلك ستة عشر يوما ووجهه ان مارأت في في المرة الاولى صار عادة لها بالمرة الواحدة لما بينا وصاحبة العادة تبني ماترى على عادتها مالم يوجد ماينقضها ألا ترى أنها لو رأت ذلك مرتين بنت عليه ماتري بعدها فكذلك اذا رأته مرة وجه قول أبي عثمان ان مارأت ثانيا في صفة الصحة مثل مارأته أولا وانما تبني الفاسد على الصحيح فأما الصحيح لايبنى على الصحيح لان البناء للحاجة والضرورة وانما أثبتنا العادة للمبتدأة بالمرة الواحدة لاجل الضرورة فأما العادة في الاصل مشتقة من العود وذلك لايحصل بالمرة ولاضرورة في بناء الصحيح على الصحيح لما بينهما من المعارضة والمساواة بخلاف اذا مارأت أولا مرتين متفقتين لان ذلك تأكد بالتكرار وترجح به ثم على قول أبي عثمان رحمه الله تعالى اذا استأنفت من أول الاستمرار تبنى على أقل المدتين لأنها عائدة اليها فالأقل موجود في الاكثر فتترك من أول الاستمرار ثلاثة وتصلي خمسة عشر

وذلك دأبها وبيان الفصل الثالث مبتدأة رأت الدم ثلاثة والطهر خمسة عشر والدم أربعة والطهر ستة عشر والدم خمسة والطهر سبعة عشر ثم استمر بها الدم فهنا لاخلاف بينهما أنه لاتبنى بعض الصحاح على البعض ومحمد بن ابراهيم رحمه الله تعالى يفرق بين هذا وبين ماسبق فيقول هنا رأت مرتين خلاف مارأت أولا والعادة تنتقل برؤية المخالف مرتين فلهذا لاتبنى على الاول وهناك انما رأت خلاف العادة مرة واحدة فلا تنتقل به العادة فلهذا تبنى الثانى على الأول ثم فى هذه المسألة يقول محمد بن ابراهيم تبنى على أوسط الأعداد وهو قول أبي عبد الله بن أبي حفص رحمه الله تعالى وعبد الله بن النجم رحمه الله تعالى فاما على قول أبي عثمان رحمه الله تعالى تبنى على أقل المرتين الأخيرتين فلا يظهر هذا الخلاف فيما ذكرنا من الصورة فان أوسط الاعداد أربعة وستة عشر وهكذا أقل المرتين الاخيرتين انما يظهر الخلاف فيما اذا قلبت الصورة فقلت رأت في الابتداء خمسة وسبعة عشر ثم أربعة وستة عشر ثم ثلاثة وخمسة عشر فعلى قول من يقول باوسط الاعداد تدع من أول الاستمرار أربعة وتصلى ستة عشر يوما وذلك دأبها وعلى قول من يقول بأقل المرتين الاخيرتين تدع من أول الاستمرار ثلاثة وتصلى خمسة عشر وذلك دأبها وجه قول محمد بن ابراهيم رحمه الله تعالى ان عند التعارض العدل هو الوسط قال صلى الله عليه وسلم خير الامور أوسطها ولهذا قلنا اذا تزوج امرأة على عبد يلزمه عبد وسط وكذلك هنا عند التعارض تبنى في زمان الاستمرار على أوسط الازمان وجه قول أبي عثمان ان أقل المرتين الاخيرتين تأكد بالتكرار لان القليل موجود فى الكثير فيصير ذلك عادة لها فى زمان الاستمرار والفتوى على قول أبي عثمان رحمه الله تعالى لانه أيسر على النساء فان على ماقاله محمد بن ابراهيم رحمه الله تعالى تحتاج الى حفظ جميع ماترى ليتبين الاوسط من ذلك وعلى ماقاله أبو عثمان لاتحتاج الا الي حفظ مرتين لتبني علي أقلهما وللبسر أخذوا بهذا القول فى الفتوى كما ان فى مسائل الانتقال أفتوا بقول أبي يوسف رحمه الله تعالى فى ان العادة تنتقل برؤية المخالف مرة لان ذلك أيسر على النساء . وبيان الفصل الرابع مبتدأة رأت ثلاثة دماً وخمسة عشر طهراً وثلاثة دماوخمسة عشر طهراًوأربعة دماوستة عشر طهراً ثم استمر بها الدم فعلى قول أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله تعالى تصلى من أول الاستمرار ستة عشر لانهما يقولان العادة لاتنتقل برؤية المخالف مرة فكان البناء باقيا فحين رأت أربعة فثلاثة من

ذلك مدة حيضها ويوم من حساب طهرها ومن ستة عشر أربعة عشر تمام طهرها ويومان
من حساب حيضها لم ترفيه فتصلى الى موضع حيضها الثانى وعلى قول أبي يوسف رحمه
الله تعالى العادة تنتقل برؤية المخالف مرة فتترك من أول الاستمرار أربعة وتصلي ستة عشر
وذلك دأبها وبيان الفصل الخامس مبتدأة رأت ثلاثة دما وخمسة عشر طهراً وأربعة دما وستة
عشر طهراً وثلاثة دما وخمسة عشر طهراً ثم استمر بها الدم فالجواب أنها تدع من أول
الاستمرار ثلاثة وتصلي خمسة عشر وذلك عادة جعلية لها فانها لو رأت متفقين على الولاء كانت
عادة أصلية لها فاذا كان بينهما مخالف صار مارأت مرتين متفقتين عادة جعلية لها ومعنى هذه
التسمية انا جعلنا مارأته آخراً كالمضموم الى ما رأته أولا لما بينهما من الموافقة في العدد فأكد
بالتكرار وصار عادة لها تبنى عليه فى زمان الاستمرار

﴿ فصل ﴾ مبتدأة بلغت بالحبل بأن حبلت من زوجها قبل أن تحيض فولدت واستمر بها
الدم فنفاسها أربعون يوما . وقال الشافعي رحمه الله تعالى نفاسها ساعة وهو بناء على ما بيناه
في الحيض أن المعتبر هناك أكثر الحيض عند الامكان فكذلك هنا المعتبر أكثر النفاس
وعنده هناك المعتبر أقل الحيض يوم وليلة فكذا نفاسها أقل النفاس وذلك ساعة ثم بعد
الاربعين يجعل طهرها عشرون لانه كما لا يتوالى حيضتان ليس بينهما طهر لا يتوالي حيض
ونفاس ليس بينهما طهر وانما قدرنا طهرها بعشرين يوما لان حيض المبتدأة اذا ابتليت
بالاستمرار أكثر الحيض وذلك عشرة وطهرها بقية الشهر وذلك عشرون فلا فرق بين ان
تكون البداءة من الحيض أو من الطهر فى مقدار العدد فلهذا جعلنا طهرها عشرين وحيضها
بعد ذلك عشرة وذلك دأبها وكذلك لو طهرت بعد الاربعين أربعة عشر يوما فهذا طهر قاصر
لا يصلح للفصل بين الحيض والنفاس فكان كالدم المتوالى فان طهرت بعد الاربعين
خمسة عشر يوما ثم استمر بها الدم فانها تترك من أول الاستمرار عشرة لان طهرها خمسة
عشر طهر صحيح فيصير عادة لها بالمرة الواحدة ولا عادة لها في الحيض فيكون حيضها
عشرة فلهذا تدع من أول الاستمرار عشرة وتصلي خمسة عشر فدورها في كل خمسة
وعشرين يوما ثم نسوق المسئلة الى أن نقول طهرت بعد الاربعين احدا وعشرين يوما ثم
استمر بها الدم فعلى قول محمد بن ابراهيم رحمه الله تعالى تدع من أول الاستمرار تسعة ثم
تصلى احدا وعشرين يوماً وذلك دأبها لانها لما طهرت في الحادى والعشرين فلا يمكن جعل

ذلك حيضاً بل هو طهر صحيح وعادتها بالطهر والحيض يجتمع فى الشهر فاذا صار احدا وعشرين طهراً لها لم يبق لحيضها الا تسعة فجعلنا حيضها تسعة ألا ترى أنها لو حاضت خمسة في الابتداء ثم طهرت أربعة عشر واستمر بها الدم جعلنا حيضها خمسة وطهرها بقية الشهر وذلك خمسة وعشرون فهذا مثله . وقال أبو عثمان رحمه الله تعالى تدع من أول الاستمرار عشرة وتصلي احدا وعشرين وذلك دأبها فيكون دورها في كل احد وثلاثين يوما قال لأنا انما قدرنا الطهر بما بقى من الشهر لانه ليس لأكثره غاية معلومة وذلك لا يوجد فى الحيض فأكثره معلوم وهو عشرة فكان طهرها احدا وعشرين يوما كما رأت وحيضها عشرة ثم نسوق هذه المسئلة الى أن نقول طهرت سبعة وعشرين ثم استمر بها الدم فعلى قول محمد بن ابراهيم رحمه الله تعالى حيضها من أول الاستمرار ثلاثة لانه هو الباقي من الشهر ويمكن أن يجعل حيضا وعلى قول أبي عثمان رحمه الله تعالى حيضها من أول الاستمرار عشرة ودورها فى كل سبعة وثلاثين يوما فان طهرت ثمانية وعشرين يوما ثم استمر بها الدم فهنا حيضها من أول الاستمرار عشرة بالاتفاق ودورها في كل ثمانية وثلاثين يوما لانه لم يبق من الشهر ما يمكن أن يجعل حيضا لها ولاجل التعذر رجعنا الى اعتبار أكثر الحيض وتركنا معنى اجتماع الحيض والطهر فى شهر واحد فان رأت احدا وأربعين يوما دما كما ولدت ثم خمسة عشر طهراً ثم استمر بها الدم فعلى قول محمد بن ابراهيم رحمه الله تعالى نفاسها أربعون وطهرها عشرون لانها صلت فى اليوم الحادي والاربعين بالدم فيفسد به طهر خمسة عشر ولا يصلح لنصب العادة فلهذا كان طهرها عشرين فمن أول الاستمرار تصلي أربعة تمام طهرها ثم تدع عشرة وعلى قول أبي على الدقاق طهرها ستة عشر كما بينا فمن أول الاستمرار تدع عشرة وتصلي ستة عشر يوما وذلك دأبها والله سبحانه وتعالى أعلم بالصواب واليه المرجع والمآب

باب الاستمرار

﴿قال﴾ رضى الله عنه اعلم بأن الاستمرار نوعان متصل ومنقطع فالمتصل أن يستمر الدم بالمرأة فى جميع الاوقات وحكم هذا ظاهر انها ان كانت مبتدأة فحيضها من أول مارأت عشرة وطهرها عشرون الى أن تموت أو تطهر وان كانت صاحبة عادة فأيام عادتها فى الحيض

تكون حيضاً لها وأيام عادتها فى الطهر تكون مستحاضة فيها فأما الاستمرار المقطع وهو مقصود هذا الباب ان نقول مبتدأة رأت يوما دما ويوما طهراً واستمر بها كذلك أشهراً فعلى قول أبي يوسف رحمه الله تعالى الجواب فى جنس هذه المسائل ظاهر لانه يرى ختم الحيض بالطهر وبدايته بالطهر فحيضها عشرة من أول مارأت وطهرها عشرون وهو والاستمرار المتصل سواء فاما على قول محمد رحمه الله تعالى فحيضها من أول مارأت تسعة وطهرها احد وعشرون لان اليوم العاشر كان طهراً وهو لايرى ختم الحيض بالطهر ويحتاج على قوله الي معرفة ختم العشرة والى معرفة ختم الشهر ليتبين به حكم بداية الحيض فى الشهر الثانى وفى معرفته طريقان أحدهما ان الاوتار من أيامها حيض والشفوع طهر واليوم العاشر من الشفوع فعرفنا انه كان طهراً وكذلك اليوم الثلاثين ختم الشهر من الشفوع فكان طهراً وتستقبلها في الشهر الثانى مثل ما كان فى الشهر الأول والثانى طريق الحساب وعليه تخريج المسائل لانه أقرب الى الفهم فنقول السبيل ان يأخذ يوما دما ويوما طهراً وذلك اثنان فيضربه فيما يوافق العشرة وذلك خمسة واثنان فى خمسة يكون عشرة وآخر المضروب طهر ومعرفة ختم الشهر ان يأخذ دما وطهراً وذلك اثنان يضربه فيما يوافق الشهر وذلك خمسة عشر فيكون ثلاثين وآخر المضروب طهر ويستقبلها فى الشهر الثانى مثل ما كان فى الشهر الأول فكان دورها فى كل شهر تسعة حيضا واحدا وعشرين طهرا فان رأت يومين دما ويوما طهراً واستمر كذلك فالعشرة من أوله حيض لان ختم العشرة بالدم واذا أردت معرفة ذلك فالسبيل أن تأخذ دما وطهراً وذلك ثلاثة فتضربه فيما يقارب العشرة لانك لا تجد الموافق وذلك ثلاثة وثلاثة في ثلاثة تسعة وآخر المضروب طهر ثم بعده يوم دم فعرفت ان ختم العشرة كان بالدم ومعرفة ختم الشهر ان تأخذ دما وطهراً وذلك ثلاثة فتضربه فيما يوافق الشهر وذلك عشرة فيكون ثلاثين وآخر المضروب طهر ثم استقبلها فى الشهر الثانى مثل ذلك فيكون دورها في كل شهر عشرة حيضا وعشرين طهرا وكذلك ان رأت يوما دماً ويومين طهراً فهو على هذا التخريج فان رأت يومين دما ويومين طهراً واستمر كذلك فحيضها من أول مارأت عشرة لان ختم العشرة بالدم ومعرفة ذلك ان تأخذ دما وطهراً وذلك أربعة فتضربه فيما يوافق العشرة وذلك اثنان فيكون ثمانية وآخر المضروب طهر ثم بعده يومان دم تمام العشرة فعرفنا ان ختم العشرة كان بالدم الي ان ينظر ان ختم

الشهر بماذا يكون فيأخذ دماً وطهراً وذلك أربعة فتضرب فيما يقارب الشهر وذلك سبعة فيكون ثمانية وعشرين وآخر المضروب طهر ثم بعده يومان دم تمام الشهر واستقبلها في الشهر الثاني يومان طهر ويومان دم فهذه الستة تكون حيضاً لها في الشهر الثاني لان ختم العشرة في الشهر الثاني بيومين طهر ولا يختم الحيض بالطهر الى ان ينظر ان ختم الشهر الثاني بماذا يكون فيأخذ دماً وطهراً وذلك أربعة فيضرب به فيما يوافق الشهرين وذلك خمسة عشر فيكون ستين وآخر المضروب طهر ثم استقبلها في الشهر الثالث يومان دم فاستقام أمرها فكان دورها في كل شهرين في الشهر الأول عشرة حيض ثم اثنان وعشرون طهر ثم ستة حيض ثم اثنان وعشرون طهر فان رأت ثلاثة دما ويومين طهراً واستمر كذلك فحيضها من أول ما رأت ثمانية لان ختم العشرة بالطهر الى ان ينظر ان ختم الشهر بماذا يكون فيأخذ دماً وطهراً وذلك خمسة فيضرب به فيما يوافق الشهر وذلك ستة فيكون ثلاثين وآخر المضروب طهر فكان دورها في كل شهر ثمانية حيضا واثنين وعشرين طهرا وكذلك ان قلبت وثلت رأت يومين دما وثلاثة طهراً فهو على هذا التخريج الا أن حيضها هنا من أول كل شهر سبعة فان رأت ثلاثة دما وثلاثة طهراً واستمر كذلك فحيضها من أول ما رأت تسعة الى أن ينظر ان ختم الشهر بماذا يكون فيأخذ دما وطهراً وذلك ستة فيضرب به فيما يوافق الشهر وذلك خمسة فيكون ثلاثين وآخر المضروب طهر فاستقام أمرها وكان دورها في كل شهر الحيض تسعة والطهر واحد وعشرون فان رأت أربعة دما وثلاثة طهراً واستمر كذلك فحيضها من أول ما رأت عشرة لان ختم العشرة بالدم الى أن ينظر الى ختم الشهر بما ذا يكون فيأخذ دما وطهراً وذلك سبعة فيضرب به فيما يقارب الشهر وذلك أربعة فيكون ثمانية وعشرين وآخر المضروب طهر ثم بعده دم أربعة يومان تمام الشهر الاول ويومان من أول الشهر الثاني فيكون حيضاً وفى الشهر الثاني حيضها تسعة لأن اليوم العاشر كان طهراً الى أن ينظر ان ختم الشهرين بما ذا يكون فيأخذ دما وطهراً وذلك سبعة فيضرب به فيما يقارب الشهرين وذلك تسعة فيكون ثلاثة وستين وآخر المضروب طهر فقد مضى من أيام حيضها في الشهر الثالث ثلاثة كان طهراً وبداءة الحيض بالطهر لا يكون ثم بعده أربعة دم وثلاثة طهر فما وجدت في الشهر الثالث من أيام الحيض الا اربعة فذلك حيضها الى أن ينظر ان ختم الشهر الثالث بما ذا يكون فيأخذ دماوطهراً وذلك سبعة فيضرب به فيما يقارب تسعين يوما

وذلك ثلاثة عشر فيكون احدا وتسعين وآخر المضروب طهر فقد مضى من الشهر الرابع
يوم لم ترى فيه ثم بعده أربعة دم وثلاثة طهر ويومان تمام العشرة دم فوجدت تسعة أيام في الشهر
الرابع فذلك حيضها الى أن ينظر ان ختم الشهر الرابع بماذا يكون فيأخذ دما وطهراً وذلك
سبعة فيضرب به فيما يقارب مائة وعشرين يوما وذلك سبعة عشر فيكون مائة وتسعة عشر
وآخر المضروب طهر ثم بعده يوم دم تمام الشهر الرابع وفي الشهر الخامس ثلاثة دم وثلاثة طهر
وأربعة دم فهذه العشرة حيضها الى أن ينظر أن ختم الشهر الخامس بماذا يكون فيأخذ دما
وطهراً وذلك سبعة فيضرب به فيما يقارب مائة وخمسين يوما وذلك احد وعشرون فيكون مائة
وسبعة وأربعين وآخر المضروب طهر ثم بعده أربعة دم ثلاثة من ذلك تمام الشهر الخامس
تصلي فيه ثم في الشهر السادس رأت يوما دما وثلاثة طهرا وأربعة دماً فهذه الثمانية تكون
حيضاً لها لأن ختم العشرة في الشهر السادس كان بالطهر الى أن ينظر ان ختم الشهر السادس
بماذا يكون فيأخذ دما وطهراً وذلك سبعة فيضرب به فيما يقارب مائة وثمانين وذلك ستة
وعشرون فيكون مائة واثنين وثمانين وآخر المضروب طهر فقد مضى من الشهر السابع يومان
من أيام حيضها لم تر فيه ثم بعده أربعة دم وثلاثة طهر وأربعة دم فختم العشرة في الشهر السابع
كان بالدم فيكون حيضها ثمانية أيام بعد يومين مضت من الشهر السابع الى أن ينظر أن ختم
الشهر السابع بماذا يكون فيأخذ دماً وطهراً وذلك سبعة فيضرب به فيما يوافق سبعة أشهر وذلك
ثلاثون فتكون مائتين وعشرة وآخر المضروب طهر فاستقام وكان دورها في كل سبعة
أشهر حيضها وطهرها في كل شهر ماذكرنا لأنه استقبلها في الشهر الثامن مثل ما كان في
الشهر الاول أربعة دم وثلاثة طهر وكذلك ان قلبت فقلت رأت ثلاثة دماً وأربعة طهراً
فهو في التخريج مثل ماسبق واستقام دورها في كل سبعة أشهر الا أنه ربما يزداد وينقص
في هذه المدة بعض أيام حيضها ويتبين ذلك اذا خرجت فان رأت أربعة دماً وأربعة طهراً
واستمر كذلك أشهراً فحيضها من أول مارأت عشرة لان ختمها بالدم والدم غالب على الطهر
فيها الى أن ينظر ان ختم الشهر بماذا يكون فيأخذ دماً وطهراً وذلك ثمانية ويضرب به فيما يقارب الشهر
وذلك أربعة فيكون اثنين وثلاثين وآخر المضروب طهر فقد مضى من أيام حيضها في
الشهر الثاني يومان لم تر فيهما ثم استقبلها أربعة دم وأربعة طهر فحيضها في هذا الشهر أربعة
لأنها لم تجد في العشرة الا هذا الى ان ينظر ان ختم الشهر بماذا يكون فيأخذ دما وطهراً

وذلك ثمانية فيضرب به فيما يقارب الشهرين وذلك ثمانية فيكون أربعة وستين يوما وآخره طهر فقد مضى من الشهر الثالث أربعة أيام لم ترفيها ثم استقبلها دم أربعة فهذه الاربعة حيضها في الشهر الثالث لان ختم العشرة بالطهر الى ان ينظر ان ختم الشهر الثالث بماذا يكون فيأخذ دما وطهراً وذلك ثمانية فيضرب به فيما يقارب ثلاثة أشهر وذلك احد عشر فيكون ثمانية وثمانين وآخره طهر ثم استقبلها أربعة دم يومان تمام الشهر الثالث تصلي فيهما وفي الشهر الرابع وجدت عشرة يومان دم وأربعة طهر وأربعة دم فهذه العشرة حيضها الى ان ينظر ان ختم الشهر الرابع بماذا يكون فيأخذ دما وطهراً وذلك ثمانية فيضرب به فيما يوافق أربعة أشهر وذلك خمسة عشر فيكون مائة وعشرين يوما وآخره طهر فاستقام أمرها واستقبلها في الشهر الخامس أربعة دم كما كان في الشهر الاول فيكون دورها في كل أربعة الشهر في الشهر الاول عشرة حيض وفي الشهر الثاني أربعة بعد يومين مضيا حيض وفي الشهر الثالث أربعة حيض بعد أربعة مضت منه وفي الشهر الرابع عشرة حيض فان رأت خمسة دماً وأربعة طهرا واستمر كذلك لحيضها في الشهر الاول عشرة لان ختم العشرة بالدم الى أن ينظر ان ختمه بماذا يكون فيأخذ دما وطهرا وذلك تسعة فيضرب به فيما يقارب الشهر وذلك ثلاثة فيكون سبعة وعشرين وآخره طهر ثم بعده دم خمسة ثلاثة منها تمام الشهر وتصلي فيها ثم يومان من أول الشهر الثاني رأت فيهما وبعدهما طهر أربعة ودم خمسة فالعشرة من أول الشهر الثاني حيض الى أن ينظر ان ختمه بماذا يكون فيضرب تسعة فيما يقارب الشهر وذلك سبعة فيكون ثلاثة وستين وآخره طهر فقد مضى من الشهر الثالث ثلاثة لم تر فيها ثم استقبلها دم خمسة فهذا حيضها في الشهر الثالث لان ختم العشرة بالطهر الى أن ينظر ان ختم الشهر الثالث بماذا يكون فيأخذ دما وطهراً وذلك تسعة فيضرب به فيما يوافق ثلاثة أشهر وذلك عشرة فيكون تسعين وآخره طهر فاستقام أمرها لانه استقبلها في الشهر الرابع مثل ما كان في الشهر الاول فعلمنا أن دورها في كل ثلاثة أشهر كما بينا وكذلك ان قلبت فقلت رأت أربعة دم وخمسة طهراً فهو في التخريج كما بينا فاذا رأت خمسة دما وخمسة طهراً واستمر كذلك لحيضها خمسة من أول مارأت لان ختم العشرة بالطهر الى أن ينظر ان ختم الشهر بماذا يكون فيأخذ دما وطهراً وذلك عشرة ويضرب به فيما يوافق الشهر وذلك ثلاثة فيكون ثلاثين وآخره طهر فاستقام أمرها في كل شهر الحيض خمسة والطهر خمسة وعشرون فان رأت خمسة دما وستة طهراً

واستمر كذلك فحيضها من أول ما رأت خمسة لان ختم العشرة بالطهر وتصير هذه الخمسة عادة لها بالمرة الواحدة لانها مبتدأة الى أن ينظر ان ختم الشهر الثانى بما ذا يكون فيأخذ دما وطهراً وذلك أحد عشر ويضربه فيما يقارب الشهر وذلك ثلاثة فيكون ثلاثة وثلاثين وآخر المضروب طهر فقد مضى فى الشهر الثانى من أيام عادتها ثلاثة وبقى يومان ويومان لا يكون حيضاً ومن أصل أبى حنيفة رحمه الله تعالى ان العادة لا تنتقل بالمرة الواحدة وتخرج هذه المسئلة على قولهما دون قول أبى يوسف رحمه الله تعالى كما بينا فى أول الكتاب وأما على قول من لا يرى البدل وهو قول أبى حنيفة رحمه الله تعالى فانها لا تترك الصلاة فى شئ من الشهر الثانى الى أن ينظر أنها هل ترى فى الشهر الثالث فى أيام عادتها فيأخذ دما وطهراً وذلك أحد عشر فتضربه فيما يقارب الشهرين وذلك ستة فيكون ستة وستين وآخره طهر فقد مضى من أيام عادتها فى الشهر الثالث لم تر فيه شيئاً وصاحبة العادة ان لم تر مرتين على الولاء يستأنف لها فى موضع الرؤية لان العادة كما تنتقل برؤية المخالف مرتين تنتقل بعدم الرؤية فى أيامها مرتين واذا استأنف فى موضع الرؤية كان حيضها خمسة واستقام أمرها على أن يكون دورها فى كل ستة وستين يوما الحيض خمسة والطهر احد وستون يوما وأما على قول من يرى البدل وهو قول محمد رحمه الله تعالى فانه يقول يبدل لها خمسة بعد ثلاثة مضت من الشهر الثانى لوجود شرط الابدال لانه يبقى بعده طهر تام وهو ثمانية وعشرون على ما نبينه فى بابه فيترك هذه الخمسة الى أن ينظر ان ختم الشهرين بما ذا يكون فيأخذ احد عشر ويضربه فيما يقارب الشهرين وذلك ستة فيكون ستة وستين فلم تر مرتين على الولاء فيستأنف لها من موضع الرؤية واستقام دورها فى كل ستة وستين تدع خمسة وتصلى ثمانية وعشرين ثم تدع خمسة بحساب البدل ثم تصلى ثمانية وعشرين وهذا دأبها وان استمر بها الدم بعد شهور استمرارا متصلا فكان محمد بن ابراهيم الميدانى رحمه الله تعالى يقول حيضها فى أيام الاستمرار خمسة وطهرها بقية الشهر خمسة وعشرون لأنها كانت تصلى فى ثمانية وعشرين لأجل الضرورة لا لانه كان طهراً صحيحاً يصلح لنصب العادة فاذا ارتفعت الضرورة باتصال الاستمرار عادت الى ما هو الاصل وهو أن يكون باقى الشهر بعد أيام عادتها فى الحيض طهراً لها وذلك خمسة وعشرون وكان أبو عثمان يقول حيضها عشرة فى زمان الاستمرار وطهرها عشرون لان الطهر لما فسد فسد الدم أيضاً وانما كنا لا نجعل العشرة حيضاً لان ختمها بالطهر وقد

زال ذلك المعنى فحيضها عشرة وطهرها عشرون كما لو ابتليت بالاستمرار ابتداء وكان أبو سهل يقول حيضها خمسة وطهرها ثمانية وعشرون لانها قد رأت كل واحد منهما مرات وحكمنا بأن الخمسة حيض وطهرها ثمانية وعشرون فعلى ذلك تبنى فى زمان الاستمرار لان المحكوم بصحته شرعا بمنزلة ما هو صحيح حقيقة فان رأت ستة دما وخمسة طهراً واستمر كذلك فحيضها من أول مارأت ستة وباقي الشهر طهر الى أن ينظر ان ختم الشهر بما ذا يكون فيأخذ دما وطهراً وذلك احد عشر ويضربه فيما يقارب الشهر وذلك ثلاثة فيكون ثلاثة وثلاثين وآخر المضروب طهر فقد مضي من أيامها فى الشهر الثانى ثلاثة لم تر فيها ثم رأت ستة دما وقد بقى من أيام حيضها ثلاثة وذلك يكفيها فكان حيضها فى الشهر الثاني هذه الثلاثة الى أن ينظر ان ختمه بما ذا يكون فيأخذ احد عشر ويضربه فيما يقارب الشهرين وذلك ستة فيكون ستة وستين وآخره طهر فقد مضت أيامها فى الشهر الثالث لم تر فيها فتصلى الى موضع حيضها الآخر على قول من لا يرى البدل وعلى قول محمد رحمه الله تعالى يبدل لها ستة بعد ستة مضت من الشهر الثالث لانه يبقى بعدها من الشهر الثالث ثمانية عشر وذلك طهر تام الى أن ينظر ان ختم الشهر الثالث بما ذا يكون فيضرب احد عشر فيما يقارب ثلاثة أشهر وذلك ثمانية فيكون ثمانية وثمانين يوما وآخره طهر ثم رأت ستة دما يومان تمام الشهر الثالث تصلى فيهما وأربعة وجدته فى أيامها فذلك حيضها فى الشهر الرابع الى أن ينظر ان ختمه بماذا يكون فيأخذ أحد عشر ويضربه فيما يقارب أربعة أشهر وذلك احد عشر فيكون مائة واحدا وعشرين وآخره طهر ثم الدم بعده ستة وجدتها فى أيامها فذلك حيضها في الشهر الخامس الى أن ينظر أن ختمه بماذا يكون فيضرب أحد عشر في أربعة عشر فيكون مائة وأربعة وخمسين وآخره طهر فقد مضى من أيامها فى الشهر السادس أربعة بقى يومان وذلك لايكون حيضاً فتصلى الى موضع حيضها الآخر عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى ويبدل لها عند محمد رحمه الله تعالى ستة بعد أربعة مضت من الشهر السادس الي أن ينظر أن ختم الشهر بماذا يكون فيضرب أحد عشر فيما يقارب ستة أشهر وذلك ستة عشر فيكون مائة وستة وسبعين وآخر المضروب طهر ثم بعده دم ستة أربعة تمام الشهر السادس تصلى فيه وانما رأت في الشهر السابع يومين في أيامها وذلك لايكون حيضاً فتبين أنها لم تر مرتين على الولاء فيستأنف لها من وقت الابدال وتجعل تلك الستة يعني الستة التى جعلت

بدلا عند محمد رحمه الله تعالى حيضاً لها بطريق انتقال العادة اليه حتى اذا كانت لم تصل فيها أخذاً بقول محمد رحمه الله تعالى فليس عليها قضاء تلك الصلوات أيضاً عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى واستقام أمرها على أن يكون دورها في كل ستة أشهر على ما بينا فتنتقل عادتها من حيث المكان والعدد على حاله فان رأت ستة دما وستة طهراً واستمر كذلك فحيضها من أول مارأت ستة الى أن ينظر أن ختم الشهر بماذا يكون فيأخذ دماً وطهراً وذلك اثنى عشر ويضربه فيما يقارب الشهر وذلك ثلاثة فيكون ستة وثلاثين وآخره طهر فقد مضت أيامها في الشهر الثاني لم تر فيها فتصلي الى موضع حيضها الثاني عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى ويبدل لها ستة بعد ستة مضت من الشهر الثاني عند محمد رحمه الله تعالى تترك فيها الصلاة الى أن ينظر أن ختم الشهر بماذا يكون فيضرب اثنى عشر فيما يوافق الشهرين وذلك خمسة فيكون ستين وآخره طهر فاستقام أمرها واستقبلها في الشهر الثالث مثل ما كان في الشهر الأول فعند أبي حنيفة رحمه الله تعالى تترك ستة من أول كل شهرين وتصلي أربعة وخمسين وعند محمد رحمه الله تعالى تترك ستة من أول الشهر وتصلي ثلاثين ثم تترك ستة بحساب البدل ثم تصلي ثمانية عشر وذلك دأبها وعلى هذا الطريق يخرج ستة وسبعة وقلبها وثمانية وثمانية وتسعة وقلبها وتسعة وتسعة وعشرة وقلبها الى أن يقول رأت في الابتداء عشرة دماوعشرة طهراً واستمر كذلك فحيضها من أول مارأت عشرة الى ان ينظر ان ختم الشهر بماذا يكون فيأخذ دماوطهراً وذلك عشرون ويضربه فيما يقارب الشهروذلك اثنان فيكون أربعين وآخره طهر فقد مضت أيامها في الشهر الثاني لم تر فيها شيئاً والابدال غير ممكن الا على قول من يقول بالجر أو الطرح على مانبينه في بابه لأن بعد الابدال لا يبقى الى موضع حيضها الثاني طهر تام فتصلي الى موضع حيضها الثاني حتى ينظر الى ان ختم الشهرين بماذا يكون فيأخذ دما وطهرا وذلك عشرون ويضربه فيما يوافق الشهرين وذلك ثلاثة فيكون ستين وآخره طهر فاستقام أمرها واستقبلها في الشهر الثالث مثل ما كان في الشهر الاول فيكون دورها في كل شهرين تترك عشرة وتصلي خمسين يوما وذلك دأبها والله أعلم

باب الانتقال

قال رحمه الله تعالى الانتقال على ضربين انتقال موضع وانتقال عدد ولا يحصل الانتقال

بالمرة الواحدة في قول أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله تعالى مالم تر مرتين وعند أبي يوسف
رحمه الله تعالى بالمرة الواحدة يحصل انتقال العادة قال لان ابتداء العادة يحصل بالمرة فيكون
كذلك انتقالها لان المرأة صاحبة بلوى وفي الانتقال بالمرة الواحدة تيسير عليها فكان القول
به أولى لقوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر ولان المرة الاخيرة متصلة بالاستمرار
والبناء على العادة في زمان الاستمرار فترجيح ما كان متصلا بالاستمرار على ما كان قبله لان
هذه المرة لصحتها صارت فاصلة بين زمان الاستمرار وما تقدم وأبو حنيفة ومحمد رحمهما الله
تعالى قالا العادة مشتقة من العود ولن يحصل العود بدون التكرار ولا ن الشيء لا ينسخه الا
ماهو مثله أو فوقه قال الله تعالى ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أومثلها والأول
متأكد بالتكرار فلا ينسخه الا ما هو مثله في التأكد وقد بينا الفرق بين ابتداء العادة وانتقالها
ثم نبدأ ببيان انتقال الموضع فنقول هو نوعان تارة يكون بالرؤية في غير موضع عادتها مرتين
وتارة يكون بعدم الرؤية مرتين وبيان ذلك امرأة حيضها عشرة وطهرها خمسة عشر
طهرت مرة خمسة وعشرين يوما ثم رأت الدم عشرة فهذه العشرة حيض عند أبي يوسف
رحمه الله تعالى وتنتقل عادتها في الحيض الى موضع الرؤية وفي الطهر الى خمسة وعشرين
وعند أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله تعالى لاتكون هذه العشرة حيضا لها اولكن يتوقف أمرها
على الرؤية في أيام عادتها في الثاني فان رأت تبين أن ما سبق لم يكن حيضا وان لم تر بان
طهرت خمسة وعشرين بعد هذه العشرة ثم رأت الدم عشرة تبين أن العشرة الأولى كانت
حيضاً لأنها رأت خلاف عادتها في الموضع مرتين والعدد بحاله فانتقلت عادتها الى موضع
الرؤية ولوكانت عادتها في الحيض ثلاثة وفي الطهر خمسة عشر فطهرت ستة عشر يوماً فهذه
لم تر مرة لانه لم يبق من أيام عادتها ما يمكن ان يجعل حيضا لها فتصلي الى موضع حيضها
وموضع حيضها الاول من خمسة عشر الى ثمانية عشر وموضع حيضها الثاني من ثلاثة
وثلاثين الى ستة وثلاثين حتى اذا طهرت ثلاثة وثلاثين ثم استمر بها الدم فقد وافق الاستمرار
ابتداء حيضها الثاني فيجعل ثلاثة حيضاً وخمسة عشر طهراً وان طهرت أربعة وثلاثين
فلم ترمرتين على الولاء لان الباقي من أيامها الثاني لا يمكن ان يجعل حيضا فانتقلت عادتها
الى أول الاستمرار لعدم الرؤية مرتين فتكون الثلاثة من أول الاستمرار حيضا لها
ألا ترى ان امرأة عادتها في الحيض في أول كل شهر عشرة وفي الطهر عشرين فحبلت ثم

ولدت وقد بقي من الشهر عشرة واستمر بها الدم فهذه العشرة والشهر الذى يليها نفاسها ثم بعده عشرون طهرها ثم عشرة حيضها فقد انتقلت عادتها فى الحيض من أول الشهر الى آخره لعدم الرؤية مراراً فى زمان الحبل فعرفنا ان العادة تنتقل بعدم الرؤية مرتين والله أعلم بالصواب

﴿ فصل ﴾ فى بيان البدل على قول محمد رحمه الله تعالى صاحبة العادة المعروفة اذا لم تر فى أيامها مايصلح ان يكون حيضا ورأت بعد أيامها مايصلح ان يكون حيضا فعند أبي حنيفة رحمه الله تعالى يتوقف حكم مارأت على ماترى فى المرة الثانية فان رأت في موضع عادتها تبين ان ماسبق لم يكن حيضا وان رأت فى الشهر الثانى مثل مارأت في الشهر الاول تبين ان ماسبق كان حيضا وانتقلت عادتها وكان لا يجوز الابدال لان فى الابدال ابهام نقل العادة بالمرة الواحدة وذلك لايجوز فاما محمد قال اذا رأت بعد أيامها مايمكن ان يجعل حيضا جعل حيضا بدلا عن أيامها اذا أمكن الابدال والامكان بان يبقى الي موضع حيضها الثانى بعد الابدال اقل مدة الطهر وذلك خمسة عشر يوما أو أكثر سواء كان الطهر خالصا أو فيه استمرار فان كان الباقي بعد الابدال من طهرها دون خمسة عشر نظر فان أمكن ان يجر من موضع حيضها الثاني مايضم الى مافى الطهر فيكون ذلك خمسة عشر ويبقى بعد الجر من موضع حيضها الثاني مايمكن ان يجعل حيضا يبدل لها أيضا وان كان الباق دون ذلك فحينئذ لا يبدل لها وتصلي الى موضع حيضها الثاني لان الحيض مبنى على الامكان والامكان موجود اذا بقى بعد الابدال مدة طهر تام أو أمكن تتميمه بالجر لان عادة المرأة لاتبقى على صفة واحدة ولكنها تتقدم تارة وتتأخر أخرى وكان أبو حفص الكبير ومحمد بن مقاتل يقولان بالبدل على قول محمد رحمه الله تعالى بطريق الطرح لا بطريق الجر وبيانه اذا كان الباقي بعد الابدال أقل من خمسة عشر يوما فان أمكن ان يطرح من أيام البدل مايضم الى باقي الطهر فيتم خمسة عشر يوما ويبقى من موضع البدل ما يمكن ان يجعل حيضا يبدل لها وان كان الباقي دون ذلك لا يبدل لها وقالا هذا الوجه أولى لان التغيير فيه فى موضع واحد وفي الجر التغيير فى موضعين وجواز التغيير لاجل الضرورة فاذا كان يرتفع ذلك بالمرة لايجوز اثباته في موضعين وعدد البدل دون عدد الاصل وبيانه فى التيمم مع الوضوء وكان أبو زيد الكبير وأبو يعقوب الغزالى يقولان بالبدل اذا كان

يبقى بعد الابدال الى موضع حيضها الثانى خمسة عشر يوما فان كان الباقى دون ذلك لا يبدل لها لان اثبات البدل ليكون الدم المرئى بين طهرين تامين فاذا وجد بهذه الصفة يبدل لها وإلا فلا وبيانه من المسائل امرأة عادتها فى الحيض خمسة وطهرها عشرون طهرت مرة اثنين وعشرين يوما ثم استمر بها الدم يجعل حيضها من أول الاستمرار ثلاثة لانها رأت فى أيامها ما يمكن ان يجعل حيضا فان طهرت ثلاثة وعشرين ثم استمر بها الدم فعند أبى حنيفة رحمه الله تعالى تصلى الى موضع حيضها الثانى وذلك اثنان وعشرون يوما وعند محمد رحمه الله تعالى يبدل لها خمسة من أول الاستمرار لان الباقى بعد الابدال الى موضع حيضها الثاني سبعة عشر يوما وكذلك ان طهرت أربعة وعشرين يوما أو خمسة وعشرين ثم استمر بها الدم فعند أبى حنيفة رحمه الله تعالى تصلى الى موضع حيضها الثانى وذلك اثنان وعشرون يوما وعند محمد رحمه الله تعالى يبدل لها خمسة من أول الاستمرار لان الباقى بعد الابدال الى موضع حيضها الثاني سبعة عشر يوما وكذلك ان طهرت أربعة وعشرين يوما أو خمسة وعشرين واستمر بها الدم يبدل لها خمسة لان الباقى بعد خمسة عشر يوما فتدع خمسة وتصلي خمسة عشر ثم تدع خمسة وتصلي عشرين فان طهرت ستة وعشرين يوما ثم استمر بها الدم فعلى قول أبى زيد وأبى يعقوب لا يبدل لها لان الباقى بعد الابدال أربعة عشر يوما ولكنها تصلى من أول الاستمرار تسعة عشر يوما ثم تدع خمسة وتصلى عشرين وعلى قول محمد رحمه الله تعالى يبدل لها خمسة لان الابدال بطريق الجر ممكن فيجر من موضع حيضها الثانى يوما الى بقية طهرها ليتم خمسة عشر فتدع من أول الاستمرار خمسة بطريق البدل ثم تصلى خمسة عشر ثم تدع أربعة ثم تصلى عشرين ثم تدع خمسة وتصلى عشرين وعلى قول أبى حفص ومحمد بن مقاتل رحمهما الله تعالى يبدل لها بطريق الطرح فتدع من أول الاستمرار أربعة ثم تصلى خمسة عشر ثم تدع خمسة وتصلى عشرين وكذلك ان طهرت سبعة وعشرين ثم استمر بها الدم فهو في التخريج كما بينا وان طهرت ثمانية وعشرين ثم استمر بها الدم لا يبدل لها بالاتفاق لان بعد الابدال يبقى من الطهر اثنى عشر فان جررت اليه ثلاثة لا يبقى من موضع حيضها الثانى ما يمكن ان يجعل حيضاً وان ضممت من أيام البدل ثلاثة لا يبقى ما يمكن أن يجعل حيضاً فلا يبدل لها ولكنها تصلى الى موضع حيضها الثانى وذلك سبعة عشر يوما ثم تدع خمسة وتصلي عشرين وكما يجوز الابدال بعد أيامها عند

محمد رحمه الله تعالى يجوز قبل أيامها بشرط أن يكون دماً عقيب طهر صحيح لا استمرار فيه حتى اذا صلت فى شئ من الطهر المتقدم بالدم لا يبدل لها قبل أيامها بيانه امرأة حيضها خمسة وطهرها عشرون طهرت خمسة عشر ثم رأت خمسة دماً ثم طهرت أيامها فعند محمد رحمه الله تعالى تجعل الخمسة المتقدمة حيضاً بدلا عن أيامها ولو طهرت أربعة عشر ثم رأت ستة دما ثم طهرت أيامها لم يبدل لها شئ من المتقدم لانها صلت في يوم منه بالدم وهو اليوم الخامس عشر وعند محمد رحمه الله تعالى يبدل لها مثل أيامها أو أقل من أيامها بقدر الممكن ولا يجوز أن يبدل لها أكثر من أيامها الا بشرط أن يكون بين طهرين صحيحين لا استمرار فيهما لان الحاجة الى جعل الزيادة حيضاً ابتداء فالم يكن مرئياً بين طهرين صحيحين لا يمكن جعله حيضاً ابتداء فان أمكن الابدال قبل أيامها وبعد أيامها يبدل لها قبل أيامها لانه أسرعهما امكانا وبيانه اذا كانت عادتها فى الحيض ثلاثة وفي الطهر سبعة وعشرون فطهرت خمسة عشر يوما ثم رأت الدم ثلاثة ثم طهرت اثنى عشر يوما ثم رأت الدم فانها لم تر في أيامها شيئاً فتبدل لها الثلاثة التي رأتها بعد خمسة عشر لانها مرئية بعد طهر صحيح فكان امكان البدل فيه قائماً فلهذا يبدل لها تلك الثلاثة دون مارأته بعد أيامها والله سبحانه وتعالى أعلم بالصواب واليه المرجع والمآب

باب الزيادة والنقصان في أيام الحيض

﴿قال﴾ رحمه الله تعالى اعلم بأن صاحبة العادة المعروفة اذا رأت الدم زيادة علي عادتها المعروفة يجعل ذلك حيضاً مالم يجاوز أكثر الحيض فان جاوز ردت الى أيام عادتها فيجعل ذلك حيضها وما سواه استحاضة لان طبع المرأة لا يكون على صفة واحدة في جميع الاوقات فيزداد حيضها تارة باعتبار قوة طبعها وينقص أخري بضعف طبعها وأمر الحيض مبنى على الامكان فاذا لم تجاوز العشرة فالامكان قائم فى الكل وان جاوز العشرة فقد صارت مستحاضة لما رأت زيادة على العشرة قال صلى الله عليه سلم المستحاضة تدع الصلاة أيام اقرائها ولان مارأته بعد معروفها تبع لمعروفها اذا لم يجاوز العشرة وحكم التبع حكم المتبوع فأما بعد المجاوزة تجاذبه جانبان فان اعتباره بأيامها يجعله حيضاً واعتباره بما زاد على العشرة يجعله استحاضة فيترجح هذا الجانب لانه ماظهر الا عند ظهور هذه الاستحاضة فالظاهر انه

كان لداء فى باطنها فان جاءت المرأة تستفتى فقالت كانت عادتى في الحيض خمسة والآن أرى الدم فى اليوم السادس فقد اختلف فيه مشايخنا قال أئمة بلخ انها تؤمر بالاغتسال والصلاة لان حال الزيادة متردد بين الحيض والاستحاضة فلا تترك الصلاة مع التردد ولان هذه الزيادة لاتكون حيضاً الا بشرط وهو الانقطاع قبل ان يجاوز العشرة وذلك موهوم فلا تترك الصلاة باعتبار أمر موهوم وكان محمد بن ابراهيم الميدانى رحمه الله تعالى يقول لاتؤمر بالاغتسال والصلاة وهو الاصح لانها عرفناها حائضاً بيقين وفى خروجها من الحيض شك ودليل بقائها حائضاً ظاهر وهو رؤية الدم وهذه الزيادة لاتكون استحاضة الا بشرط الاستمرار حتي تجاوز العشرة وذلك الشرط غير ثابت فتيقناها حائضا لاتؤمر بالاغتسال والصلاة حتى يتبين أمرها فان جاوز العشرة فحينئذ تؤمر بقضاء ماتركت من الصلوات بعد أيام عادتها واعتبر هذا بالمبتدأة لا تؤمر بالاغتسال والصلاة مع رؤية الدم مالم تجاوز العشرة ومما ذكر محمد رحمه تعالي فى هذا الباب من المسائل امرأة عادتها فى الحيض خمسة فى أول كل شهر فرأت ثلاثة أيام دما فى أيامها ثم انقطع سبعة أيام أو ستة أيام ثم رأته يوما أو أكثر فخمستها المعروفة هي الحيض في قول أبي يوسف رحمه الله تعالى بناء على جواز ختم الحيض بالطهر وان طهر مادون خمسة عشر كالدم المتوالى عنده وعلى قول محمد رحمه الله تعالى الثلاثة الأولى هى الحيض لانه لايري ختم الحيض بالطهر ولو انها رأت في أول العشرة يومين دما وفي آخرها يومين دما فذكر الشيخ الامام برهان الدين رحمه الله تعالى ان قوله خمستها حيض اذا كان اليومان الآخران هما اليوم العاشر والحادي عشر اما اذا كان اليومان التاسع والعاشر فالكل حيض عند أبي يوسف رحمه الله تعالى ولم يكن شئ من ذلك حيضا فى قول محمد رحمه الله تعالى لان الطهر غالب فصار فاصلا بين الدمين وواحد منهما بانفراده لا يمكن ان يجعل حيضا فانلم ترفي أولها يومين دما لم يكن شئ من ذلك حيضا عندهم جميعا وان رأت في أولها يومين دما ورأت اليوم العاشر والحادى عشر والثاني عشر دما كانت خمستها هي الحيض في قول أبي يوسف رحمه الله تعالى لان الطهر قاصر فهو كالدم المتوالى وعند محمد الثلاثة الاخيرة هي الحيض بطريق البدل فان الابدال ممكن لانه يبقي بعده الى مدة حيضها الثاني مدة طهر كامل فان رأت في أول خمستها يوما دما ويوما طهرا حتى جاوز العشرة كانت خمستها حيضا في قولهم جميعا لان ابتداء الخمسة

وختمها كان بالدم والطهر المتخلل قاصر فان طهرت أول يوم من الشهر ثم رأت يوما دما ويوما طهرا حتى جاوز العشرة فاليوم الاول ليس بحيض عندهم جميعاً لانه لم يسبقه دم وهو في نفسه طهر وانما جوز أبو يوسف رحمه الله تعالى ابتداء الحيض بالطهر بشرط ان يتقدمه دم الاستحاضة والاربعة الباقية من أيامها حيض في قول أبي يوسف رحمه الله تعالى لانه لا يرى ختم الحيض بالطهر الا اذا تعقب دما وعلى قول محمد حيضها ثلاثة وهي الثاني والثالث والرابع من أيامها فان الخامس كان طهرا وهو لا يرى ختم الحيض بالطهر وان وقف على العشرة كان ما بعد اليوم الاول حيضا كله وان رأت يوما دما قبل رأس الشهر ومن أول الشهر يوما طهرا ويوما دما الى تمام العشرة فاليوم الاول وجميع ذلك حيض الى اليوم العاشر فانها لم تر فيه دما ولا بعده وما سوى ذلك وجد فيه شرط الامكان فجعل حيضا وان جاوز العشرة فخمستها المعروفة هي الحيض في قول أبي يوسف رحمه الله تعالى وقال محمد حيضها ثلاثة أيام وهي الثاني والثالث والرابع من معروفها لانها طهرت في اليوم الاول والخامس وهو لا يرى بداية الحيض ولا ختمه بالطهر وبعض هذه المسائل يأتي بيانه في فصل يفرض له

باب في تقديم الحيض وتأخيره

اعلم أن صاحبة العادة اذا رأت قبل عادتها دما فهو على ثلاثة أوجه في وجه هو حيض بالاتفاق وفي وجه اختلفوا فيه وفي وجه روايتان عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى أما الوجه الاول وهو انها اذا رأت قبل أيامها ما لا يمكن أن يجعل حيضاً بانفراده ورأت في أيامها ما يمكن أن يجعل حيضاً بانفراده ولم يجاوز الكل عشرة فالكل حيض بالاتفاق لان ما رأته قبل أيامها غير مستقل بنفسه فيجعل تبعاً لما رأته في أيامها وذكر في نوادر الصلاة عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى مطلقا ان المتقدم لا يكون حيضاً ولكن تأويله اذا كان بحيث لا يمكن أن يجعل حيضاً بانفراده وبعض أئمة بلخ أخذوا بالظاهر فقالوا المتقدم عنده لا يكون حيضاً على حال لانه مستنكر مرئي قبل وقته واما الوجه الذي اختلفوا فيه فثلاثة فصول. أحدها أن ترى قبل خمستها المعروفة خمسة أو ثلاثة أو لا تري في خمستها شيئاً أو رأت قبل خمستها يوما أو يومين ومن أول خمستها يوما أو يومين بحيث لا يمكن جعل كل واحد منهما بانفراده حيضاً ما لم يجتمعا في كتاب الصلاة قال الكل حيض وهو قول أبي يوسف ومحمد

رحمهما الله تعالى ولم يذكر قول أبي حنيفة وقد نص على الخلاف في نوادر الصلاة ان عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى لا يكون شيء من ذلك حيضاً وجه قولهما ان الحيض مبنى على الامكان والمتقدم قياس المتأخر فكما جعل المتأخر عند الامكان حيضا فكذلك المتقدم وأبو حنيفة رحمه الله تعالى يقول المتقدم دم مستنكر مرئي قبل وقته فلا يكون حيضا كالصغيرة جداً اذا رأت الدم وهذا لان الحاجة الى اثبات الحيض لها ابتداء ولايحصل ذلك بما ليس بمعهود لها مالم يتأكد بالتكرار لان الدلالة قامت على ان العادة لاتنتقل بالمرة الواحدة بخلاف المتأخر فان الحاجة هناك الى إبقاء ماثبت من صفة الحيض والابقاء لايستدعي دليلا موجبا والوجه الثالث اذا رأت قبل أيامها مايكون حيضا بانفراده ورأت أيامها مع ذلك فعلى قولهما لايشكل ان الكل حيض اذا لم يجاوز العشرة اعتبارا للمتقدم بالمتأخر وعن أبي حنيفة رحمه الله تعالى روايتان فيه روى المعلى عن أبي يوسف عن أبي حنيفة رحمهما الله تعالى ان الكل حيض وما رأت في أيامها يكون أصلا لكونه مستقلا بنفسه فيستتبع ما تقدم كما لو كان المتقدم يوما أو يومين وروي محمد عن أبي حنيفة رحمهما الله تعالى ان أيامها حيض فأما المتقدم فحكمه موقوف على ما تري في الشهر الثاني فان رأت مثل ما رأته في الشهر الأول تبين انه كان حيضاً وانتقلت عادتها بالتكرار وان رأت في الشهر الثاني في أيامها ولم تر قبل أيامها تبين ان المتقدم لم يكن حيضا لانه مستنكر مرئي قبل وقته وهو في نفسه مستقل فلا يمكن جعله تبعاً لايامها بخلاف اليوم واليومين فاذا جاءت المرأة تستفتي انها تري الدم قبل أيامها فعندهما تؤمر بترك الصلاة اذا كان الباقي من أيام طهرها مالو ضم الي أيامها لم يجاوز العشرة لانها ترى الدم عقيب طهر صحيح فكان حيضاً للامكان وعند أبي حنيفة رحمه الله تعالى ان كان الباقي من طهرها ثلاثة أيام أو أكثر لم تؤمر بترك الصلاة لان هذا المتقدم ليس بحيض لكونه مستقلا في نفسه فلا تستتبعه أيام حيضها وان كان يوما أو يومين فعلى قول أئمة بلخ تؤمر بترك الصلاة وعلى قول أئمة بخارى لاتؤمر به عند أبي حنيفة لان هذا المتقدم عنده لايكون حيضاً الا بشرط ان ترى في أيامها مايمكن ان يجعل حيضاً بانفراده ولم يثبت هذا الشرط بعد فلا تؤمر بترك الصلاة وهو نظير الاختلاف الذي بيناه في الباب المتقدم فاما في المتأخر ان رأت أيامها ورأت بعد أيامها أيضاً ولم يجاوز العشرة فالكل حيض بالاتفاق لان مابعد أيامها في حكم التبع لايامها ويستقيم اثبات التبع بعد ثبوت الاصل بخلاف

المتقدم عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى وان لم تر في أيامها ورأت بعد أيامها مايمكن ان يجعل حيضاً أو رأت في أيامها يوما أو يومين وبعد أيامها مثل ذلك بحيث لايمكن جعل كل واحد منهما بانفراده حيضاً ويمكن جعل ذلك كله حيضاً في ظاهر الرواية ان ذلك حيض عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى للامكان وذكر أبو سهل الفرائضي رحمه الله تعالى رواية أخرى عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى انه موقوف على ماترى في الشهر الثاني فان رأت في الشهر الثاني في أيامها تبين ان ذلك لم يكن حيضاً وانتقلت به عادتها وان رأت قبل أيامها وفي أيامها وبعد أيامها فعلى أصل أبي يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى حكم المتقدم والمتأخر سواء لاينفصل البعض عن البعض ولكن ان لم يجاوز الكل عشرة فالكل حيض وان جاوز كان حيضها أيام عادتها دون ماتقدم وما تأخر وروي الحسن عن أبي حنيفة رحمهما الله تعالى ان أيامها تصير فاصلة بين المتقدم والمتأخر ومعنى هذا انه لايعتبر المتقدم انما تعتبر أيامها وما تأخر فان لم يجاوز العشرة فالكل حيض وان جاوز فحيضها أيامها وظاهر المذهب عن أبي حنيفة انه ينظر الى قدر المتقدم فان كان يوما أو يومين لاينفصل عن أيامها والجواب فيه كما قالا ان لم يجاوز الكل العشرة فالكل حيض وان كان المتقدم ثلاثة أيام أو أكثر يصير فاصلا فينظر الى أيامها وما تأخر خاصة وهذا بناء على أصله ان المتقدم اذا كان لايستقل بنفسه يجعل حيضاً تبعاً لها بخلاف ما اذا استقل بنفسه واما اذا رأت قبل أيامها ولم تر في أيامها شيئاً ورأت بعد أيامها فعلى قول أبي يوسف رحمه الله تعالى اذا جاوز الكل العشرة فحيضها أيامها لانه يجعل زمان الطهر حيضاً باحاطة الدمين به وعلى قول محمد رحمه الله تعالى حيضها ماتقدم ان أمكن وان لم يمكن فحيضها ماتأخر وعن أبي حنيفة رحمه الله تعالى فيه روايتان في ظاهر الرواية يجعل المتأخر حيضاً وعلى ماذكر أبو سهل الفرائضي رحمه الله تعالى يكون موقوفاً على ما ترى في الشهر الثاني وعلى هذا بنى محمد رحمه الله تعالى أول الباب فقال امرأة كان حيضها خمسة أيام من أول كل شهر فرأت قبلها خمسة دما وطهرت أيامها ثم رأت بعد ذلك يوما أو يومين أو ثلاثة فايامها المعروفة هي الحيض في قول أبي يوسف رحمه الله تعالى وقال محمد رحمه الله تعالى المتقدم هو الحيض وكذلك ان كانت رأت يومين دما من أول أيامها مع ذلك أو من آخر أيامها لان مارأته في أول أيامها لايمكن ان يجعل حيضاً بانفراده وان رأت ثلاثة دماً في أيامها مع ذلك من أولها أو من آخرها كانت هذه الثلاثة هي الحيض في

قول محمد رحمه الله تعالى لانها رأت في أيامها ما يمكن ان يجعل حيضاً بانفراده وان كان حيضها ثلاثة أيام من أول كل شهر فتقدم حيضها قبل ذلك احد عشر يوما ثم طهرت أيامها فلم تر فيها ولا فيما بعدها دما فعلى قياس قول أبي حنيفة رحمه الله تعالى ان ذلك استحاضة الا أن يعاودها الدم في مثل تلك الحالة احد عشر يوما أخر فان عاودها كانت ثلاثة أيام من الايام الأول من أولها حيضاً وثلاثة أيام من هذه الاحد عشر يوما الأخري حيضاً من أولها لانه لايرى الابدال فجعل حكم ذلك موقوفاً فان تأكد بالتكرار انتقلت به العادة لما بينا ان انتقال العادة يحصل بعدم الرؤية في أيامها مرتين فاما عند محمد رحمه الله تعالى ثلاثة أيام من أول الاحد عشر يوما الأول حيض بطريق البدل لانه مرئي عقيب طهر صحيح وحكم انتقال العادة به يكون موقوفا على ماترى في الشهر الثاني كما قال أبو حنيفة رحمه الله تعالى فان كان حيضها خمسة أيام من أول الشهر فحاضتها ثم استمر بها الدم الى تمام الشهر ثم انقطع في خمستها ثم استمر بعدها ففي قول أبي يوسف رحمه الله تعالى حيضها خمستها لاحاطة الدم بجانبيها وقال محمد رحمه الله تعالى حيضها خمسة أيام بعد أيامها لان شرط الابدال في المتقدم ان يكون مرئياً عقيب طهر صحيح لاستمرار فيه ولم يوجد فكان الابدال بعد أيامها لانه يبقي بعد الابدال الى موضع حيضها الثاني مدة طهر تام وان كان فيه استمرار وان لم تر كذلك ولكنها رأت خمسة قبل أيامها دما وطهرت أيامها فتلك الخمسة هي الحيض في قول محمد رحمه الله تعالى لوجود شرط الابدال في المتقدم فان رأت في المرة الثانية تلك الخمسة وأيامها المعروفة وزيادة يوم دما فحيضها الخمسة المعروفة لان انتقال العادة لا يحصل بالمرة الواحدة فان لم تر في المرة الثانية كذلك ولكنها رأت الخمسة التي قبل أيامها وطهرت أيامها وطهرت بعد أيامها ثم رأت في المرة الثالثة تلك الخمسة وخمستها وزيادة يوم فحيضها هي الخمسة الأولى لان انتقال العادة حصل بعدم الرؤية في أيامها مرتين وكذلك ان طهرت في أيامها مرتين ولم تر في غيرها دما ثم رأت الدم خمسة قبل أيامها وفي أيامها وزيادة يوم فحيضها خمسة من أول ما رأت لانتقال العادة في الموضع لعدم الرؤية مرتين وان كانت طهرت في أيامها مرة واحدة فحيضها هي الخمسة المعروفة لان الانتقال لا يحصل بعدم الرؤية مرة الا في قول أبي يوسف رحمه الله تعالى فان كانت لم تر قبل أيامها ولا في أيامها ورأت بعدها خمسة دما ثم في المرة الثانية طهرت خمستها وهذه الخمسة ثم استمر بها الدم فأيامها خمسة

من حين استمر بها الدم لانتقال العادة الى موضع الرؤية بعدم الرؤية في أيامها مرتين ﴿قال﴾ في الكتاب وما بعدها طهر الى تمام الشهر من حين استمر بها الدم ثم تكون حائضاً وأكثر مشايخنا رحمهم الله تعالى على أن هذا الجواب غلط والصحيح أن بعد ما تترك خمسة من أول الاستمرار تصلي ثلاثين يوما لان عادتها في الطهر قد انتقلت الى ثلاثين يوما برؤيته مرتين على الولاء ففي الشهر الاول طهرت خمستها بعد مامضي من طهرها خمسة وعشرون فذلك ثلاثون يوما ثم رأت خمسة ثم طهرت بقية الشهر وذلك عشرون يوماً وطهرت خمستها وخمسة بعد خمستها في الشهر الثالث فذلك ثلاثون يوماً فعلمنا أنها طهرت مرتين على الولاء ثلاثين فانتقلت عادتها في الطهر الى هذا فعليه تبنى في زمان الاستمرار ﴿قال﴾ الحاكم رحمه الله تعالى ويحتمل أن يكون وجه جواب محمد رحمه الله تعالى أنها لما طهرت أيامها المعروفة مرتين كان حيضها منتقلا الى حيث ترى الدم فلما رأته في الخمسة الثالثة من الشهر صار ذلك الموضع وقتها وكان حكمها كالتي تدرك فحيضها من أول الادراك أو كالتي انتقلت عادتها بالحبل عن موضع عادتها فاذا استمر بها الدم حتى ينتهي الى هذه الخمسة من الشهر الآخر فقد انتهت الى معروفها وهي ترى الدم فلا بد من أن يجعل ذلك حيضاً ولم يحصل بين هذه الخمسة وبين الخمسة الاولى من حساب الطهر الا خمسة وعشرون يوماً فلذلك أجاب بما أجاب به وهذا الذى قاله ضعيف لان في حق المبتدأة ليس لها في الطهر عادة تبنى على تلك العادة ولهذه في الطهر عادة متأكدة بالتكرار وذلك ثلاثون يوما فلا يجوز النقصان عنه في زمان الاستمرار ومن أصحابنا من قال مراده مما قال وما بعدها طهر الى تمام الشهر خمسة عشر يوماً لانه انما استمر بها الدم بعد مامضى عشرة أيام من الشهر فان تركت خمسة بقي الى تمام الشهر خمسة عشر يوماً فتصلي فيها ثم تدع خمسة من أول الشهر وهذا أيضاً ضعيف فقد قال في الكتاب وما بعدها طهر الى تمام الشهر من حين استمر بها الدم فانما جعل أول الشهر في حقها من وقت الاستمرار والاصح انه غلط لما بينا

﴿فصل في بيان أصول مسائل انتقال المدد﴾

اعلم بأن العادة نوعان أصلية وجعلية فصورة العادة الاصلية ان ترى المرأة دمين وطهرين

متفقين صحيحين على الولاء أو أكثر من ذلك وصورة العادة الجعلية ان ترى المرأة دمين وطهرين متفقين بينهما مخالف لهما أو ترى اطهاراً مختلفة أو دماء مختلفة فينصب أوسط الاعداد لها عادة على قول من يقول باوسط الاعداد وأقل المرتين على قول من يقول بأقل المرتين الاخيرتين فتكون هذه عادة جعلية لها فى زمان الاستمرار سميت جعلية لانه جعل عادة لها للضرورة ولم يوجد فيها دليل ثبوت العادة حقيقة فان رأت العادة الجعلية بعد العادة الاصلية قال أئمة بلخ رحمهم الله تعالى لاتنتقض به العادة الاصلية لانها دونها والشئ لاينقضه ماهو دونه انما ينقضه ماهو مثله أو فوقه ولان ماثبت بالضرورة لايعدو موضع الضرورة وقد تحققت الضرورة في اثبات عادة لها ولا ضرورة فى نقض العادة التى كانت لها ومشايخ بخارى رحمهم الله تعالى يقولون تنقض العادة الاصلية بالعادة الجعلية لانه لابد من التكرر فى العادة الجعلية بخلاف ما كان فى العادة الاصلية مثاله اذا كانت العادة الاصلية في الحيض خمسة لا تثبت الجعلية الا برؤية ستة أو سبعة أو ثمانية فالتكرار فيها خلاف العادة الاصلية مراراً لان سبعة وثمانية يتكرر فيها ستة فبالتكرار بخلاف العادة الاصلية تنتقض تلك العادة ولكن لكونها متفاوتة فى نفسها تكون العادة الثانية جعلية لا أصلية ثم قد بينا ان العادة الاصلية لاتنتقض برؤية المخالف مرة واحدة الا على قول أبى يوسف رحمه الله تعالى حتى اذا كانت عادتها فى الحيض خمسة وفى الطهر عشرين فطهرت خمسة عشر ثم استمر بها الدم فعلى قول أبى حنيفة ومحمد رحمهما الله تعالى تصلى من أول الاستمرار خمسة تمام عادتها فى الطهر وعلى قول أبي يوسف رحمه الله تدع من أول الاستمرار خمسة وقد انتقلت عادتها في الطهر الى خمسة عشر بالرؤية مرة واحدة فاما العادة الجعلية تنتقض برؤية المخالف مرة واحدة بالاتفاق لانها أضعف من العادة الاصلية وثبوتها ما كان بسبب التكرار فكذلك انتقاضها لايتوقف على وجود التكرار فيما يخالفها بخلاف العادة الاصلية ثم المبتدأة اذا رأت اطهاراً مختلفة ودماء مختلفة فوقعت الحاجة الى نصب العادة لها فالبناء على أوسط الاعداد عند محمد بن ابراهيم رحمه الله تعالى وعلى أقل المرتين الاخيرتين عند أبي عثمان رحمه الله تعالى وصاحبة العادة والمبتدأة فى هذا الحكم سواء وقد تكون عادة المرأة في الحيض والطهر جميعاً أصلية وقد تكون جعلية فيهما وقد تكون أصلية فى أحدهما جعلية فى الآخر بحسب ما يتفق وذلك كله ينبنى على معرفة الاطهار الصحيحة والدماء الصحيحة

من حين استمر على الاطلاق ان لاينتقص عن أدنى مدته وان لاتصلى المرأة فى شئ منه بالدم ﴿قال﴾ فى أول يوم منه بالدم ثم كان الطهر بعده خمسة عشر أو أكثر فهذا صالح لجعل ما حائضاً وفى الدم حيضاً غير صالح لنصب العادة به وان صلت فى شئ منه بالدم ثم كان الطهر بائنة ادون خمسة عشر فهو غير صالح لنصب العادة ولا يجعل مابعده حيضاً والدم الصحيح ان لاينتقص عن أدنى مدته وان يكون بين طهرين كاملين وبيان هذا انه لو كانت عادتها فى الحيض عشرة وفى الطهر عشرين فرأت الدم أحد عشر يوماً ثم طهرت خمسة عشر يوماً ثم استمر بها الدم فنقول عشرة من أول ما رأت حيضها واليوم الحادى عشر أول طهرها فتصلى فيه بالدم ثم الطهر خمسة عشر فقد جاء الاستمرار وقد بقى من زمان طهرها أربعة فتصلى هذه الاربعة ثم تترك عشرة وتصلى عشرين وان كان بعد طهر خمسة عشر رأت خمسة دما ثم طهرت خمسة عشر فهذه الخمسة تكون حيضاً لها لانه مرئى عقيب طهر خمسة عشر فيمكن جعله حيضاً ولكن لاتنتقل عادتها فى الطهر الى خمسة عشر لان الطهر الأول قد صلت فى أول يوم منه بالدم فلا يصلح لنصب العادة ولو كانت رأت الدم احد عشر ثم الطهر أربعة عشر ثم الدم خمسة ثم الطهر خمسة عشر ثم استمر فان الخمسة لاتجعل حيضاً لها لانها غير مرئية عقيب طهر كامل بل بتلك الخمسة يتم طهرها ثم طهرت خمسة عشر فعشرة من ذلك مدة حيضها لم تر فيه ثم جاء الاستمرار وقد بقى من طهرها خمسة عشر فتصلى من أول الاستمرار خمسة عشر ثم تدع عشرة وتصلى عشرين وأما بيان البناء على أوسط الاعداد أو على أقل المرتين الأخيرتين ان نقول امرأة حيضها خمسة وطهرها عشرون رأت الدم سبعة والطهر خمسة عشر والدم ستة والطهر سبعة عشر ثم استمر بها الدم فعلى قول من يقول بأوسط الاعداد تبنى على ستة فى الحيض وعلى سبعة عشر فى الطهر لان المعتبر أوسط الاعداد فيما رأت لا أوسط ما ترى وأوسط الاعداد فى الحيض ستة لان قبله كان خمسة وبعده كان سبعة وأوسط الاعداد فى الحيض ستة لان الطهر سبعة عشر فانه كانت عادتها فى الطهر عشرين وقد رأت مرة خمسة عشر فأوسط الاعداد سبعة عشر وعلى قول من يقول بأقل المرتين الأخيرتين انما تبنى على ستة فى الحيض وخمسة عشر فى الطهر لانها أقل المرتين الاخيرتين فقد رأت مرة سبعة ومرة ستة وفى الطهر مرة سبعة عشر ومرة خمسة عشر فلهذا بنت فى زمان الاستمرار على أقل المرتين الأخيرتين وأصل آخرانه

متى كان لها عادة أصلية فوقعت الحاجة الى نصب العادة لها برؤية أطهار مختلفة أودماء مختلفة فينصب لها أوسط الاعداد على قول من يقول به وأقل المرتين على قول من يقول به مما يوافق العادة الاصلية فانه يطرح المأخوذ ثم ينظر الى أوسط الاعداد من الباقى أو الى أقل المرتين فان كان يوافق العادة الاصلية عرفت أنها باقية فتبنى عليها الفساد وان لم تكن موافقة للعادة الاصلية عرفت ان العادة الاصلية قد انتقضت والمطروح يصير عادة جعلية لها فتبنى على ذلك فى زمان الاستمرار وبيانه امرأة عادتها فى الحيض عشرة وفى الطهر عشرون طهرت ثلاثين يوما ثم رأت الدم عشرة ثم الطهر أربعين ثم الدم عشرة ثم الطهر خمسة عشر ثم الدم عشرة ثم الطهر عشرين ثم استمر فنقول أوسط الاعداد فى الطهر عشرون لانها رأت مرة ثلاثين ومرة أربعين ومرة خمسة عشر فأوسط الاعداد عشرون وهو موافق للعادة الاصلية فيطرح ذلك يبقى بعده خمسة عشر وثلاثون وأربعون فأوسط الاعداد ثلاثون فلم يكن موافقاً للعادة الاصلية فعرفنا ان العادة الاصلية قد انتقضت به وانما تبنى فى زمان الاستمرار على ماهو المطروح وهو دم عشرة وطهر عشرين ولو رأت الدم عشرة والطهر ثلاثين والدم عشرة والطهر خمسة عشر والدم عشرة والطهر عشرين ثم استمر فأوسط الاعداد فى الطهر عشرون فيطرح ذلك يبقى بعده خمسة عشر وثلاثون وما كان فى الاصل عادة لها وذلك عشرون فأوسط الاعداد من ذلك عشرون فلما وافق أوسط الاعداد من الباقي بعد الطرح العادة الاصلية عرفنا أنها لم تنتقض فتبنى عليها ما بعدها فحين طهرت ثلاثين فعشرون منها زمان طهرها وعشرة من حساب حيضها ثم رأت الدم عشرة وهو ابتداء طهرها ثم الطهر خمسة عشر عشرة تمام مدة طهرها وخمسة من حساب حيضها ثم الدم عشرة خمسة بقية مدة حيضها وخمسة من حساب طهرها ثم الطهر عشرين خمسة عشر بقية مدة طهرها وخمسة من حساب حيضها فجاء الاستمرار وقد بقى من مدة حيضها خمسة فتدع خمسة من أول الاستمرار ثم تصلى عشرين ثم تدع عشرة ثم تصلى عشرين وذلك دأبها والمسائل المخرجة على هذا الأصل كثيرة فى السؤالات ومن أحكم الاصول فهما ودراية تيسر عليه تخريجها والله سبحانه وتعالى أعلم بالصواب واليه المرجع والمآب

باب في التقدم والتأخر بالافراد والشفوع

﴿ قال ﴾ رضي الله عنه الاصل ان التقدم متى كان بفرد فانها لا ترى فى أيامها الاول ولا في أيامها الثوانى ومتى كان التقدم بشفع فانها ترى فى أيامها الاول والثواني والتأخر متى كان بفرد فانها لا ترى فى أيامها الاول ولا الثواني ومتى كان بشفع فانها لا ترى فى أيامها الاول وترى فى أيامها الثوانى وبيان هذا امرأة حيضها ثلاثة من أول الشهر وطهرها سبعة وعشرون فرأت من أول الشهر يوما دما ويوما طهراً واستمر كذلك فانها من أول الشهر حيض لان ابتداءه وختمه كان بالدم الى أن ينظر ان ختم هذا الشهر بماذا يكون فيأخذ دماً وطهراً وذلك اثنان فيضرب فيما يوافق الشهر وذلك خمسة عشر فيكون ثلاثين وآخر المضروب طهر فعرفنا أنها وجدت أيامها فى الشهر الثاني كما وجدت فى الشهر الاول وهكذا في كل مرة فان تقدم بيوم بأن طهرت ستة وعشرين ثم رأت يوما دماً ويوماً طهراً فاليوم الاول تمام طهرها ثم كان أيامها ابتداؤه وختمه بالطهر فلم تجد أيامها في هذا الشهر فعند أبي حنيفة رحمه الله تعالى يتوقف حكمها على ما ترى في الشهر الثاني وعند محمد رحمه الله تعالى تجعل ثلاثة من أول ما رأت حيضا لها بدلا عن أيامها وحكم انتقال العادة موقوف على ما ترى فى المرة الثانية فانظر ان ختم الشهر الثاني بماذا يكون تأخذ دما وطهراً وذلك اثنان فاضرب به فيما يقارب أحدا وثلاثين وذلك خمسة عشر فيكون ثلاثين وآخره طهر ثم يوم دم تم به مدة طهرها ثم استقبلها في المرة الثانية يوم طهر ويوم دم ويوم طهر فلم تجد في هذه المرة أيضا فانتقلت عادتها الى موضع الابدال لعدم الرؤية فى أيامها مرتين فان تقدم بشفع بأن طهرت خمسة وعشرين ثم رأت يوما دما ويوما طهرا واستمر كذلك فتقدم طهرها بيومين واستقبلها زمان الحيض يوم دم ويوم طهر ويوم دم فقد وجدت فى هذه المدة الى أن ينظر ان ختم الشهر بماذا يكون فتأخذ دما وطهرا وذلك اثنان فيضرب فيما يوافق اثنين وثلاثين وذلك ستة عشر فيكون اثنين وثلاثين وآخره طهر ثم استقبلها فى أيامها فى الشهر الثاني دم يوم وطهر يوم ودم يوم فقد وجدت أيامها وهكذا تجد في كل مرة ثم تسير والمسألة فى التقدم فردا أو شفعا الى ان تقول طهرت ستة عشر يوما ثم رأت يوما دما ويوما طهرا كذلك فقد بقي من زمان طهرها احد عشر فخذ دما وطهرا وذلك اثنان فاضرب به فيما يقارب احد عشر وذلك خمسة فتكون عشر:

وآخره طهر ثم دم يتم به طهرها ثم استقبلها في أيامها طهر يوم ودم يوم وطهر يوم فلم تجد في أيامها في هذه المرة أيضا وانتقلت عادتها الى موضع الابدال لعدم الرؤية في أيامها مرتين ثم تجد ذلك في كل مرة فان طهرت خمسة عشر ثم رأت يوما دما ويوما طهرا فقد بقي من طهرها اثنى عشر نخذ دما وطهراً وذلك اثنان فاضرب به فيما يوافق اثنى عشر وذلك ستة فيكون اثنى عشر وآخر المضروب طهر فاستقبلها في أيامها يوم دم ويوم طهر ويوم دم فقد وجدت في أيامها الى أن ينظر انها هل تجد في المرة الثانية فخذ دما وطهراً واضرب به فيما يوافق اثنين وأربعين وذلك احد وعشرون فيكون اثنين وأربعين وآخره طهر ثم استقبلها في أيامها دم يوم وطهر يوم ودم يوم فقد وجدت وهكذا تجد في كل مرة فان تأخر بيوم بأن طهرت ثمانية وعشرين ثم رأت يوما دما ويوما طهراً فنقول انها لم تجد في هذه المرة أيامها فعند أبي حنيفة رحمه الله تعالى تصلي الى موضع حيضها الثاني وحكمها موقوف على ماترى في المرة الثانية وعند محمد رحمه الله تعالى تجعل الثلاثة من أول مارأت حيضا لها بدلا وحكم انتقال العادة موقوف على ماترى في الشهر الثاني فخذ دما وطهراً واضرب به فيما يقارب تسعة وعشرين وذلك أربعة عشر فيكون ثمانية وعشرين وآخره طهر ثم يوم دم به يتم طهرها فيستقبلها في الشهر الثاني طهر يوم ودم يوم وطهر يوم فلم تجد وانتقلت عادتها لعدم الرؤية مرتين الى موضع الابدال فتجد بعد ذلك في كل مرة فان تأخر بيومين بأن طهرت تسعة وعشرين ثم رأت يوما دما ويوما طهراً فعند أبي حنيفة رحمه الله تعالى تصلي الى موضع حيضها الثاني وعند محمد رحمه الله تعالى تدع من أول ما رأت ثلاثة بطريق البدل الى أن ينظر أنها هل ترى في الشهر الثاني فيأخذ دما وطهراً وذلك اثنان ويضرب به فيما يوافق ثمانية وعشرين وذلك أربعة عشر فيكون ثمانية وعشرين وآخره طهر ثم استقبلها في الشهر الثاني دم يوم وطهر يوم ودم يوم فقد وجدت في هذه المرة وهكذا تجد في كل مرة فان رأت بعد طهرها سبعة وعشرين يومين دما ويوما طهراً واستمر كذلك فعند أبي يوسف رحمه الله تعالى حيضها من أول مارأت ثلاثة لانه يرى ختم الحيض بالطهر وعلى قول محمد رحمه الله تعالى حيضها من أول ما رأت خمسة وطهرها خمسة وعشرون ﴿قال﴾ الحاكم رحمه الله تعالى وهذا غير مطرد على أصل محمد رحمه الله تعالى غير أنه اضطر الى هذا الجواب ومعنى هذا أن الابدال زيادة على أيام عادتها لا يجوز عنده الا أن يكون بين طهرين صحيحين لااستمرار فيهما ولم

يوجد ذلك الشرط هنا ولكنه قال انها لم تجد أيامها فى المرة الاولى لان ختم الثلاثة بالطهر وهكذا لاتجد فى كل مرة واذا أردت معرفة ذلك فخذ دما وطهراً وذلك ثلاثة واضربه فيما يوافق الشهر وذلك عشرة فيكون ثلاثين وآخره طهر ثم استقبلها فى الشهر الثانى يومان دم ويوم طهر فلم تجد وهكذا لاتجد فى كل مرة فلو لم نزد فى أيامها أدى ذلك لا ان لاتكون حائضاً فى شئ من عمرها مع رؤيتها الدم فى أكثر عمرها وذلك الا يجوز فلهذه الضرورة زدنا فى أيامها فجعلناها خمسة من أول ما رأت يومان دم ويوم طهر ويومان دم فهذه الخمسة حيضها وباقى الشهر طهرها خمسة وعشرون فتجد بعد ذلك فى كل مرة وكان أبو سهل الفرائضى رحمه الله تعالى يقول الاصح عندى ان يجعل حيضها أربعة لان الزيادة على أيامها لاجل الضرورة وهذه الضرورة تندفع بزيادة يوم واحد ليكون ابتداء حيضها وختمه بالدم فلا يزاد أكثر من يوم واحد فكان حيضها أربعة وكان أبو عبد الله الزعفرانى رحمه الله تعالى يقول الاصح عندي ان يجعل حيضها ثلاثة أيام وساعة فان الزيادة للضرورة فتتقدر بقدر الضرورة وترتفع هذه الضرورة بزيادة ساعة من أيام الدم فلا يزاد أكثر من ذلك فيكون حيضها ثلاثة أيام وساعة ولم يعتبر محمد رحمه الله تعالى شيئاً من هذا لان كل دور من الدم وذلك يومان في حكم شيء واحد لاتصال بعضه بالبعض فاذا وجب زيادة شيء منه يزاد كله فيجعل حيضها خمسة أيام من أول كل شهر فان رأت يومين دما ويوما طهراً واستمر بها الدم فثلاثة أيام من حين استمر بها الدم حيض وما قبله استحاضة فى قول محمد رحمه الله تعالى لانا لو اعتبرنا من أول الرؤية كان ختم أيامها بالطهر فلا يجد بداً من أن يزيد فى أيامها حيضها واذا اعتبرنا من أول الاستمرار أمكن جعل الثلاثة حيضا لها من غير حاجة الى الزيادة والغاء يومي دم ويوم طهر قبل الاستمرار أهون من الزيادة في أيامها فلهذا يلغي ذلك ويجعل حيضها من أول الاستمرار ثلاثة وكان الزعفراني رحمه الله تعالى يقول انما يلغي من أول اليومين ساعة فيبقى يومان الا ساعة دم ويوم طهر فيضم اليه ساعة من أول الاستمرار حتى تتم ثلاثة أيام ويمكن جعل هذه الثلاثة حيضاً لان ابتداءه وختمه بالدم والالغاء لاجل الضرورة فاذا ارتفعت الضرورة بالغاء ساعة لايجوز الغاء ثلاثة أيام فان رأت بعد طهر سبعة وعشرين يوماً دماً ويومين طهراً واستمر كذلك فنقول انها لم تجد أيامها فى المرة الاولى لان ختم الثلاثة كان بالطهر وهكذا لاتجد فى كل مرة لما بينا أنه يستقبلها في الشهر الثانى مثل ما كان

يستقبلها فى الشهر الاول يوم دم ويومان طهر فلا بد من الزيادة فى مدة حيضها فيجعل حيضها من أول مارأت أربعة ليكون ابتداؤه وختمه بالدم والطهر فى خلاله قاصر ثم طهرها بقية الشهر وذلك ستة وعشرون وعلى قول الزعفرانى رحمه الله تعالى انما يزاد ساعة واحدة من اليوم الرابع لان الضرورة به ترتفع كما بينا والمسائل المخرجة على هذا الاصل كثيرة وفيما بيناه كفاية فان كان حيضها عشرة أيام من أول الشهر وطهرها عشرين فطهرت ثلاثين يوماً ثم استمر بها الدم فعشرة من أول الدم المستمر حيض عند محمد رحمه الله تعالى بطريق البدل لانها لم تر فى أيامها شيئاً والابدال بطريق الجر ممكن فانا اذا أبدلنا هذه العشرة يبقى من زمان طهرها عشرة فيجر خمسة من أيام الحيض الى باقى الطهر ليتم خمسة عشر فلهذا أبدل لها وقال تترك من أول الاستمرار عشرة ثم تصلى خمسة عشر ثم تترك خمسة ثم تصلى عشرين ثم تترك عشرة وتصلى عشرين وكذلك ان طهرت اثنين وثلاثين يوماً لانا اذا ابدلنا لها من أول الاستمرار عشرة يبقى من الطهر ثمانية فيجر من أيامها الثانى سبعة اليه ليتم خمسة عشر فانه يبقى بعده ثلاثة أيام وذلك حيض تام فأما اذا طهرت ثلاثة وثلاثين فالآن لايبدل لها من أول الاستمرار لانا لو أبدلنا لها عشرة يبقى من زمان طهرها سبعة فلا يمكن ان يجر من الحيض الثانى اليه مايتم به الطهر خمسة عشر لان ذلك ثمانية والباقى بعدها يومان ويومان لايمكن ان يجعل حيضاً فلهذا لم يبدل لها ولكنه قال تصلى الى موضع حيضها الثانى والله أعلم بالصواب

فصل فى بيان التاريخ

امرأة كان أيام حيضها عشرة وأيام طهرها عشرين ثم استمر بها الدم يوم الاحد لاربع عشرة ليلة خلت من جمادى الاولى سنة أربع وسبعين وأربعمائة ثم جنت وبقيت كذلك مدة طويلة ثم أفاقت والدم مستمر كذلك فجاء اليوم وهو يوم الخميس السابع والعشرين من ذى القعدة سنة سبع وسبعين واربعمائة الى فقيه تستفتيه انها حائض اليوم أم طاهر فان كانت حائضا فهذا أول حيضها أو آخره وان كانت طاهراً فكذلك فالسبيل لذلك الفقيه ان ينظر من تاريخ الاستمرار الى يوم السؤال فيأخذ السنين الكوامل والشهور الكوامل والايام التى لم تبلغ شهراً فيجعل السنين شهوراً والشهور أياما ثم يطرح من الجملة العدد

الناقص من الشهور فنقول من تاريخ الاستمرار الى وقت السؤال ثلاث سنين وستة أشهر وثلاثة عشر يوما فاجعل السنين شهوراً بأن تضرب ثلاثة فى اثنى عشر فيكون ستة وثلاثين وتضم اليه ستة أشهر فيكون اثنين وأربعين يضرب ذلك في ثلاثين فيكون ألفا ومائتين وستين يضم اليه ثلاثة عشر يومافيكون ألفا ومائتين وثلاثة وسبعين الا أن فى الاشهر كوامل ونواقص فاجعل النصف كوامل والنصف نواقص واطرح بعدد نصف الشهور من الجملة وذلك احد وعشرون يوما يبقى ألف ومائتان واثنان وخمسون ثم انظر الى ماله ثلث صحيح وعشر صحيح فاطرحه لان دورها في كل ثلاثين عشرة حيض وعشرون طهر فالف ومائتان وثلاثون تطرح من هذه الجملة يبقى اثنان وعشرون وليس له ثلث صحيح ولا عشر صحيح فعرفت ان عشرة من أول هذا الباقي حيضها واثنى عشرطهرها فيقال لها قد بقى من مدة طهرك ثمانية فتصلى ثمانية الا أنه يبقى فيه شبهة وهو أنه من الجائز ان عددالكوامل من الشهور كان أقل وعدد النواقص كان أكثر فان أردت ازالةهذه الشبهة فاحسبه بالاسابيع لان كل أسبوع سبعة أيام من غير زيادةفان وافق العدد بالاسابيع ما كان معك علمت أن النواقص والكوامل كاناسواء فان فضل يوم علمت أن النواقص كان أكثر بشهر وان انتقص يوم علمت أن الكوامل أكثر بشهر فانظر الى ماله سبع صحيح فاطرحه من أصل الحساب ولألف ومائة وتسعين سبع صحيح يبقى اثنان وستون ولستة وخمسين سبع صحيح فاطرحه من الباق بقى معك ستة فابتداء الاستمرار كان يوم الاحد ومنه الى وقت السؤال خمسة أيام لانها سألت يوم الخميس وقد فضل يوم فعلمت أن النواقص كان أكثر بشهر فاطرح من الباقى معك وذلك اثنان وعشرون واحداً بقى احد وعشرون حيضها من ذلك عشرة وطهرها أحد عشر فيقال لها هذا يوم الحادى عشر من طهرك فصلى تسعة أيام تمام طهرك ثم اتركى عشرة وصلى عشرين وما كان من هذا الجنس تخرجه على هذا الوجه والله سبحانه وتعالى أعلم

﴿فصل﴾ امرأة جاءت الى فقيه فأخبرته عن طهر خمسة عشر يوما ولا تحفظ شيئاً سوى ذلك فهذا لا يكفيها لنصب العادة ولا الاستئناف لتوهم الاستحاضة قبلها أو بعدها فيقال لها تذكرى فان لم تتذكر شيئاً فحكمها حكم الضالة على ما يأتى بيانه في بابه فان أخبرته عن طهر صحيح ودم صحيح ولا تحفظ شيئاً آخر فهذا أيضاً لا يكفيها لنصب العادة لتوهم

الاستحاضة قبلها أو بعدها فان قالت اعلم أني لم أكن مستحاضة فعلى قول أبي يوسف رحمه الله تعالى يكفيها لنصب العادة لانه يرى انتقال العادة بالمرة الواحدة وعلى قول أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله تعالى لا يكفيها لنصب العادة لان عندهما لا تنتقل العادة بالمرة الواحدة فان أخبرت عن دمين صحيحين وطهرين صحيحين متفقين وعلمت أنها لم تكن مستحاضة قبلهما ولا بعدها فهذا يكفيها لنصب العادة ولا يكفيها للاستئناف لان العادة تنتقل برؤية المخالف مرتين ولكن لا يكفيها للاستئناف لتوهم الطهر الطويل قبلهما أو بعدهما فان أخبرت عن دمين صحيحين مختلفين في العدد وعن طهرين صحيحين مختلفين في العدد فعلى قول من يقول باقل المرتين هذا يكفيها لنصب العادة ولكن لا يكفيها للاستئناف لتوهم الطهر الطويل وعلى قول من يقول باوسط الاعداد هذا لا يكفيها لنصب العادة فان أخبرت عن ثلاثة أطهار ودماء مختلفة فان لم تعلم انها هل كانت مستحاضة قبلها أو بعدها فهذا لا يكفيها لنصب العادة على قول من يقول باوسط الاعداد لان الخالص من هذه الثلاثة دمان وطهران وان علمت انها لم تكن مستحاضة قبلها ولا بعدها فهذا يكفيها لنصب العادة بالبناء على أوسط الاعداد ولا يكفيها للاستئناف لتوهم الطهر الطويل وعلى هذا القياس يخرج ما كان من هذا الوجه والله أعلم

باب الاضلال

﴿قال﴾ واذا كانت امرأة تحيض في كل شهر حيضة فاستحيضت وطبقت بين الفرقين ونسيت عدد أيامها وموضعها فانها تبني على أكبر رأيها لان الطهارة شرط لصحة الصلاة كاستقبال القبلة فكما ان عند اشتباه أمر القبلة عليها تتحرى فكذا اشتباه حالها في الحيض والطهر عليها تتحرى فكل زمان يكون أكبر رأيها انها حائض فيه تترك الصلاة وكل زمان أكثر رأيها على انها فيه طاهرة تصلي فيه بالوضوء لوقت كل صلاة بالشك وكل زمان لم يستقر رأيها فيه على شيء بل تردد بين الحيض والطهر والدخول في الحيض فانها تصلي فيه بالوضوء لوقت كل صلاة بالشك وكل زمان لم يستقر رأيها على شيء بل تردد رأيها فيه بين الحيض والطهر والخروج عن الحيض فانها تصلي فيه بالغسل لكل صلاة بالشك والقياس فيما اذا لم يكن لها رأي ان تغتسل في كل ساعة لانه ما من ساعة الا ويتوهم انه وقت خروجها من

الحيض ولكن لو أخذنا بهذا كان فيه حرج بين فانها لاتتفرغ عن الاغتسال لشغل آخر ديني أو دنيوي فأمرناها بالاغتسال لكل صلاة لهذا وكان أبو علي الدقاق رحمه الله تعالى يقول هذا قياس أيضاً والاستحسان انها تغتسل لوقت كل صلاة وزعم ان هذا هو قول محمد رحمه الله تعالى لان في أمرنا اياها بالاغتسال لكل صلاة من الحرج مالا يخفى فكما أن في المستحاضة التي تعرف أيامها يقام الوقت مقام الصلاة حتى يكفيها في كل وقت وضوء واحد فكذلك في الاغتسال ولكن الأصح ماذكر في الكتاب انها تغتسل لكل صلاة لان اعتبار الحرج فيما لانص فيه بخلافه والأثر جاء هنا بالاغتسال لكل صلاة فان حمنة بنت جحش رضي الله تعالى عنها لما استحيضت سبع سنين أمرها رسول الله صلى الله عليه وسلم أن تغتسل لكل صلاة فان كانت فيه قد نسيت أيامها فهو نص وان كانت تحفظ أيامها فلما أمرنا بالاغتسال لكل صلاة من حفظت أيامها فلمن نسيت أولى وبه أمر حمنة بنت جحش وكانت تحت عبد الرحمن بن عوف رضي الله تعالى عنه وبه أمر سلمة بنت سهيل وكانت تحت أبي حذيفة رضي الله تعالى عنه فشق عليها ذلك فأمرها أن تؤخر الصلاة الى آخر الوقت ثم تصلي الظهر في آخر الوقت والعصر في أول الوقت بغسل واحد ثم تؤخر المغرب الى آخر الوقت فتغتسل وتصلي المغرب في آخر الوقت والعشاء في أول الوقت بغسل واحد ثم تغتسل للفجر وبه أخذ ابراهيم النخعي رحمه الله تعالى وتأويله عندنا انها تذكرت ان خروجها من الحيض كان يكون في آخر هذه الاوقات . وقال سعيد ابن جبير رحمه الله تعالى رفع فتوى الى ابن عباس رضي الله عنهما بعدما كف بصره فدفعه اليّ فقرأته عليه فاذا فيه اني امرأة من المسلمين ابتليت بالدم وقد سألت عليا رضي الله تعالى عنه فأمرني أن أغتسل لكل صلاة فقال وأنا أرى لها مثل مارأى علي رضي الله تعالى عنه فلهذه الآثار أمرناها بالاغتسال لكل صلاة وكان أبو سهل رحمه الله تعالى يقول تغتسل في وقت وتصلي ثم تغتسل في الوقت الثاني لأداء صلاة الوقت وتعيد ماصلت قبل هذا الوقت لتتيقن أداء أحدهما بصفة الطهارة لان الاحتياط في باب العبادات واجبٌ وانما تصلي المكتوبات والسنن المشهورة لانها تبع للمكتوبات شرعت لجبر النقصان المتمكن فيها وكذلك تصلي الوتر لانها واجبة أو سنة مؤكدة ولاتصلي شيئاً من التطوعات سوى هذا لان أداء التطوع في حالة الطهر مباح وفي حالة الحيض حرام

وماتردد بين المباح والبدعة لايؤتى به فان التحرز عن البدعة واجب وفيا تصلى تقرأ
في كل ركعة آية واحدة عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى وثلاث آيات عندهما قدر مايتم
به فرض القراءة ومن مشايخنا رحمهم الله تعالى من يقول تقرأ الفاتحة في الاوليين من
المكتوبة وفي السنن في كل ركعة لان الفاتحة تعينت واجبة في حق العمل فلا تترك قراءتها
ولاتقرأ السورة معها كمالا تقرأ خارج الصلاة آية تامة من القرآن لان ماتردد بين السنة
والبدعة لايؤتى به وكذلك لاتمس المصحف ولاتدخل المسجد لانها في كل وقت على
احتمال انها حائض وليس للحائض مس المصحف ولادخول المسجد ولا قراءة آية تامةمن
القرآن فان سمعت سجدة فسجدت كما سمعت سقطت عنها لانهاان كانت طاهرة فقد
أدت مالزمها وان كانت حائضا فلاتجب السجدة على الحائض بالسماع وان سجدت بعد
ذلك يلزمها ان تعيدها بعد عشرة أيام لجواز ان سماعها كان في حالة الطهر فلزمتها السجدة
ثم أدت في حالة الحيض فلاتسقط عنها فاذا اعادت بعدعشرة أيام تيقنت ان أحداهما كانت
في حالة الطهر وان حجت فلا تأتي بطواف التحية أصلا لانه سنة وماتردد بين السنة
والبدعة لايؤتي به فاماطواف الزيارة فركن الحج لابدأن تأتى به ثم تعيده بعد عشرة أيام
لتيقن أن احدهماحصل في حالة الطهر فتتحلل به بيقين وتأتى بطواف الصدر ثم لاتعيده
لان طواف الصدر واجب على الطاهر دون الحائض فان كانت حائضاً فليس عليها ذلك
وان كانت طاهرة فقد أتت به ولايطؤها زوجها لان الوطء لاتتحقق فيه الضرورة ولكنه
اقتضاء للشهوة وهو حرام في حالة الحيض . وقد قال بعض مشايخنا رحمهم الله تعالى للزوج
أن يتحرى ويطأها بالتحرى لانه حقه في حالة الطهر وزمان الطهر أكثر من زمان الحيض
وعند غلبة الحلال يجوز التحرى كالمساليخ اذا اختلطت والحلال غالب على الميتة ولكن
هذا غير صحيح فان التحرى في باب الفروج لا يجوز نص عليه في كتاب التحرى في
الجوارى وانما التحرى فيا يحل تناوله بالاذن دون الملك ولا تفطر في شئ من شهر رمضان
ثم بعد مضي شهر رمضان يلزمها قضاء أيام الحيض وأكثر ما كان حيضها في الشهرعشرة
أيام سواء كان الشهر كاملا أو ناقصاً لان باقي الشهر بعد أيام الحيض طهر فان انتقص الشهر
فظهور ذلك النقصان في الطهر لافي الحيض ثم المسئلة على ثلاثة أوجه اما أن تعلم أن
ابتداء حيضها كان يكون بالليل أو تعلم أن ابتداء حيضها كان يكون بالنهار أو لا تتذكر

شيئاً من ذلك فان علمت أن ابتداء حيضها كان يكون بالليل فعليها قضاء عشرين يوما لان
أ كثر مافسد صومها فيه فى الشهر عشرة وربما وافق ابتداء حيضها ابتداء القضاء فلا يجزيها
صومها فى عشرة أيام ثم يجزيها فى عشرة أخرى فاذا صامت عشرين يوما خرجت مما عليها من
القضاء بيقين وان علمت ان ابتداء حيضها كان يكون بالنهار فعليها ان تصوم اثنين وعشرين
يوما احتياطا لان أكثر ما فسد صومها فيه في الشهر أحدى عشر يوما فان ابتداء الحيض
اذا كان من عند طلوع الشمس فتمام عشرة أيام فى مثل هذا الوقت من اليوم الحادى عشر
فيفسد صومها فيه ثم عليها قضاء ضعف ذلك لجواز ان ابتداء القضاء وافق أول يوم من
حيضها فلا يجزيها الصوم فى احد عشر ثم يجزيها فى أحد عشر أخرى وان كانت لاتدرى ان
ابتداء حيضها كان يكون بالليل أو بالنهار فا كثر مشايخنا رحمهم الله تعالى يقولون يلزمها قضاء
عشرين يوما لان الحيض لايكون أكثر من عشرة وكان الفقيه أبوجعفر رحمه الله تعالى
يقول تقضى اثنين وعشرين يوما لتوهم أن ابتداء حيضها كان يكون بالنهار والاحتياط فى
باب العبادات واجب ويستوى ان قضت موصولا بالشهر أومفصولا عنه وهذا كله اذا علمت
ان دورها كان يكون فى كل شهر وان لم تعرف ذلك أيضاً فعليها الاخذ بالاحتياط فلا تفطر
فى شئ من الشهر وعليها ان كانت تعرف ان ابتداء حيضها كان يكون بالليل قضاء خمسة عشر يوما
لان من الجائز ان حيضها كان عشرة وطهرها خمسة عشر يوما فانما فسد صومها فى خمسة عشر
يوما إما عشرة من أول الشهر وخمسة من آخره أو خمسة من أول الشهر بقية حيضها وعشرة
من آخر الشهر فاذا عرفنا ان عليها قضاء خمسة عشر يوما فاما ان تقضي موصولا بالشهر أو
مفصولا عنه فان قضت موصولا فعليها ان تقضى خمسة وعشرين يوما لانه ان كان فسد
صومها من أول الشهر عشرة ومن آخر الشهر خمسة فيوم الفطر هو السادس من حيضها
لاتصوم فيه ثم تصوم بعده تسعة عشر يوما فلا يجزيها فى أربعة أيام بقية حيضها ثم يجزيها
فى خمسة عشر وان كان انما فسد من آخر الشهر عشرة فيوم الفطر أول يوم من طهرها
لاتصوم فيه ثم يجزيها الصوم فى أربعة عشر يوما ثم لايجزيها في عشرة ثم يجزيها فى يوم آخر فمن
هذا الوجه عليها ان تصوم خمسة وعشرين يوما ومن الوجه الاول تسعة عشر فتحتاط وتصوم
خمسة وعشرين وكذلك ان قضت مفصولا فانما تقضى خمسة وعشرين يوما لتوهم ان ابتداء
القضاء وافق أول يوم من حيضها فلا يجزيها الصوم فى عشرة أيام ثم يجزيها فى خمسة عشر

يوما وان علمت ان ابتداء حيضها كان يكون بالنهار فا كثر مافسد من صومها في الشهر ستة عشر يوما إما أحد عشر من أوله وخمسة من آخره أو خمسة من أول الشهر بقية الحيض وأحد عشر من آخره واما أن تقضي ذلك موصولا برمضان أو مفصولا عنه فان قضت موصولا فعليها أن تصوم اثنين وثلاثين يوما لانه ان كان أول الشهر ابتداء حيضها فيوم الفطر هو السادس من حيضها لاتصوم فيه ثم لايجزئها الصوم بعده في خمسة أيام ويجزئها في أربعة عشر يوماً ثم لايجزئها في أحد عشر يوماً ثم يجزئها في يومين فتكون الجملة اثنين وثلاثين وان كان ابتداء شوال أول طهرها بأن كان ختم حيضها في آخر رمضان فلا تصوم في يوم العيد ثم يجزئها الصوم بعده في ثلاثة عشر يوماً ثم لايجزئها في أحد عشر ثم يجزئها في ثلاثة فتكون الجملة سبعة وعشرين فمن هذا الوجه عليها قضاء سبعة وعشرين يوماً ومن الوجه الاول عليها قضاء اثنين وثلاثين فتأخذ بالاحتياط وتصوم اثنين وثلاثين لتخرج مما عليها بيقين وان قضت مفصولا فعليها قضاء ثمانية وثلاثين لانه يتوهم أن يوافق ابتداء القضاء أول يوم من حيضها فلا يجزئها الصوم في أحد عشر يوما ثم يجزئها في أربعة عشر ثم لايجزئها في احد عشر ثم يجزئها في يومين فتكون الجملة ثمانية وثلاثين يوما فاذا صامت هذا المقدار تيقنت بجواز صومها في ستة عشر يوماً وذلك القدر كان واجباً عليها وان كانت لاندرى أن ابتداء حيضها كان يكون بالنهار أو بالليل فعلى قول عامة مشايخنا رحمهم الله تعالى تصوم خمسة وعشرين يوماً وعلى قول الفقيه أبي جعفر رحمه الله تعالي تأخذ بأحوط الوجهين فان قضت موصولا بالشهر صامت اثنين وثلاثين يوما وان قضت مفصولا عن الشهر صامت ثمانية وثلاثين يوما وهذا كله اذا كان شهر رمضان كاملا فان كان ناقصا فالواجب عليها قضاء خمسة عشر يوما لأنا تيقنا بجواز صومها في أربعة عشر فيتعين للفساد خمسة عشر فاذا أرادت القضاء صامت سبعة وثلاثين يوما لان من الجائز أن يوافق ابتداء صومها ابتداء حيضها فلا يجزئها في أحد عشر يوما بأن كان حيضها بالنهار ويجزئها في أربعة عشر ثم لا يجزئها في أحد عشر ثم يجزئها في يوم فجملة ذلك سبعة وثلاثون يوما فلهذا صامت هذا القدر لتخرج مما عليها بيقين ولو وجب على هذه المرأة صوم شهرين متتابعين في كفارة القتل أو في كفارة الفطر بأن كانت أفطرت قبل هذه الحالة اذ في هذه الحالة لا تلزمها الكفارة لتمكن الشبهة في كل يوم بالتردد بين الحيض والطهر ثم هذا على وجهين اما ان كانت

تعلم أن حيضها كان يكون فى كل شهر أولا تعلم ذلك وكل وجه على وجهين أما ان كانت تعلم أن ابتداء حيضها بالليل أو بالنهار أو لا تعلم ذلك وأما الفصل الاول وهو ما اذا كان دورها فى كل شهر فان علمت أن ابتداء حيضها كان يكون بالليل فعليها أن تصوم تسعين يوما لان الواجب عليها صوم ستين يوما متتابعة ومن كل ثلاثين يتيقن بجواز صومها فى عشرين فاذا صامت تسعين يوما تيقنت بجواز صومها فى ستين يوما فتسقط به الكفارة عنها وان علمت أن ابتداء حيضها كان يكون بالنهار فعليها أن تصوم مائة يوم وأربعة أيام لجواز أن يكون ابتداء صومها يوافق ابتداء حيضها فلا يجزئها فى أحد عشر يوما ثم يجزئها فى تسعة عشر يوما ثم لا يجزئها فى أحد عشر ثم يجزئها في تسعة عشر ثم في الشهر الثالث كذلك فيبلغ العدد تسعين يوما وانما جاز صومها منه فى سبعة وخمسين ثم لا يجزئها فى احد عشر ثم يجزئها فى ثلاثة تتمة ستين فيبلغ عدد الجملة مائة يوم وأربعة أيام فلهذا صامت هذا المقدار وان كانت لا تدرى أن حيضها كان يكون بالليل أو بالنهار فعلى قول أكثر مشايخنا رحمهم الله تعالى تصوم تسعين يوما وعلى ما ذكره الفقيه أبو جعفر رحمه الله تعالى تأخذ بأحوط الوجهين فتصوم مائة وأربعة أيام وأما الفصل الثاني وهو ما اذا كانت لا تدرى ان دورها فى كم يكون فان علمت أن ابتداء حيضها كان يكون بالليل فعليها أن تصوم مائة يوم لان من كل خمسة وعشرين يتيقن بجواز صومها في خمسة عشر بأن كان حيضها عشرة وطهرها خمسة عشر فاذا صامت مائة يوم جاز صومها فى ستين يوما بيقين فتسقط عنها الكفارة به وان كانت تعلم أن ابتداء حيضها كان يكون بالنهار فعليها أن تصوم مائة وخمسة عشر يوما لان من الجائز أن يوافق ابتداء الصوم ابتداء الحيض فلا يجزئها فى احد عشر ثم يجزئها فى أربعة عشر ثم لا يجزئها في أحد عشر ثم يجزئها فى أربعة عشر فيبلغ العدد مائة وانما جاز صومها فى ستة وخمسين يوما ثم لا يجزئها فى أحد عشر يوما ثم يجزئها فى أربعة من أربعة عشر يوما تتمة ستين فبلغ مائة وخمسة وعشرين وانما جاز صومها فيه في ستين يوماً وان كانت لا تدرى كيف كان ابتداء حيضها فهو على الاختلاف الذى بينا ولو وجب عليها صوم ثلاثة أيام في كفارة يمين فان كانت تعلم أن ابتداء حيضها كان يكون بالليل فعليها أن تصوم خمسة عشر يوماً لانه ان وافق ابتداء صومها ابتداء الحيض لم يجزئها فى عشرة ثم يجزئها في ثلاثة بعدها وذلك ثلاثة عشر فان كانت حين افتتحت الصوم بقى من طهرها يوم أو يومان جاز

صومها فيهما ثم لم يجز في عشرة وانقطع به التتابع فان صوم ثلاثة أيام في كفارة اليمين متتابعة وعذر الحيض فيه لا يكون عفواً لانها تجد ثلاثة أيام خالية عن الحيض بخلاف الشهرين وقد بينا هذا في كتاب الصوم فعليها أن تحتاط بصوم خمسة عشر يوما حتى اذا كان الباقي من طهرها يومين حين افتتحت الصوم لم يجزها صومها فيهما عن الكفارة لانقطاع التتابع في العشرة بعدهما لعذر الحيض وجاز صومها فى ثلاثة بعدها فكانت الجملة خمسة عشر يوما وان شاءت صامت ثلاثة أيام ثم بعد عشرة أيام تصوم ثلاثة أيام أخرى فتيقن ان إحدى الثلاثتين وافقت زمان طهرها وجاز صومها فيهاعن الكفارة وان كانت تعلم ان ابتداء حيضها كان يكون بالنهار فعليها ان تصوم ستة عشر يوما لان من الجائز ان الباقي من طهرها حين افتتحت الصوم يومان فلا يجزيها الصوم فيهما عن الكفارة لانقطاع التتابع ثم لايجزيها في أحد عشر يوما بسبب الحيض ثم يجزيها في ثلاثة أيام فتكون الجملة ستة عشر يوما صامت ثلاثة أيام ثم أفطرت أحد عشر ثم صامت ثلاثة أيام فتيقن ان احدى الثلاثتين فى زمان طهرها فيجزيها وعلى هذا قال فى قضاء رمضان أيضا اذا كان الواجب عليها قضاء عشرة أيام بان كان دورها فى كل شهر فان شاءت صامت عشرين يوما كما بينا وان شاءت صامت عشرة أيام فى شهر ثم فى شهر آخر عشرة أخرى سوى العشرة الأولى لتتيقن ان احدى العشرتين موافق زمان طهرها وكذلك ان كانت تعلم ان ابتداء حيضها كان يكون في كل شهر ثلاثة أو أربعة فعليها بعد مضى رمضان قضاء ضعف عدد أيامها وان شاءت صامت عدد أيامها فى عشر من شهر ثم فى الشهر آخر صامت مثل ذلك فى عشر آخر لتتيقن ان احداهما موافق زمان طهرها فيجزيها من القضاء الا انالم نشتغل بهذا فى قضاء رمضان لانه ليس فيه تخفيف عليها بنقصان العدد وبيناه فى صوم كفارة اليمين لان التخفيف فيه يتحقق ولو وجب عليها قضاء صلاة تركتها فى زمان طهرها صلت تلك الصلاة بعد الاغتسال ثم اعادتها بعد عشرة أيام لتخرج مما عليها بيقين فان احد الوقتين زمان طهرها بيقين ولو أن هذه المرأة طلقها زوجها بعد الدخول بها فعلى قول أبي عصمة سعد بن معاذ رضى الله عنه لاتنقضى عدتها في حكم التزوج بزوج آخر ابدا لما بينا أنه لايقدر أكثر الطهر بشيء فان التقدير بالرأى لايجوز وعلى قول محمد بن ابراهيم رحمه الله تعالى اذا مضى من وقت الطلاق تسعة عشر شهراً وعشرة أيام غير أربع ساعات يجوز لها ان تتزوج لانه يقدر أكثر مدة الطهر بستة أشهر غير ساعة كما بينا

ومن الجائز ان الطلاق كان بعد مضى ساعة من حيضها فلا تحتسب هذه الحيضة من العدة وذلك عشرة أيام غير ساعة ثم بعد ثلاثة اطهار كل طهر ستة أشهر غير ساعة وثلاثة حيض كل حيضة عشرة أيام فاذا جمعت الكل بلغ تسعة عشر شهرا وعشرة أيام غير أربع ساعات فيحكم بانقضاء عدتها بهذه المدة ولها ان تتزوج بعدها وعلى قول من يقدر مدة الطهر فى حقها بتسعة وعشرين يوما كما بينا تتزوج بعد أربعة أشهر ويوم واحد غير ساعة لان من الجائز أن الطلاق كان بعد مضى ساعة من حيضها فلا تحسب هذه الحيضة من العدة وهو عشرة أيام غير ساعة ثم بعد ثلاثة اطهار كل طهر سبعة وعشرين يوما وثلاث حيض كل حيضة عشرة فيبلغ عدد الجملة مائة واحدا وعشرين يوما غير ساعة فلهذا كان لها ان تتزوج بعد هذه المدة فاما فى حكم انقطاع الرجعة فاذا مضى تسعة وثلاثون يوما من وقت الطلاق انقطعت الرجعة لان بابها مبني على الاحتياط ومن الجائز ان حيضها كان ثلاثة وطهرها خمسة عشر وكان وقوع الطلاق فى آخر جزء من أجزاء طهرها فتنقضى عدتها بتسع وثلاثين يوماً فلهذا حكمنا بانقطاع الرجعة بهذا القدر احتياطاً وهو نظير ماقلنا فى امرأة تحفظ أيامها طهرت من الحيضة الثالثة وأيامها دون العشرة فاغتسلت بسؤر الحمار انقطعت به الرجعة ولا تحل للازواج مالم تتيمم معه أوتصلى بعد التيمم ولو ان هذه المبتلاة كانت أمة فاشتراها انسان فمدة استبرائها على قول أبي عصمة رحمه الله تعالى لاتقدر بشئ لما بينا وعلى قول محمد بن ابراهيم رحمه الله تعالى تقدر بستة أشهر وعشرين يوماً غير ساعتين لجواز ان الشراء كان بعد ما مضى من حيضها ساعة فلا تحسب هذه الحيضة من الاستبراء وهو عشرة أيام الا ساعة ثم بعده طهر ستة أشهر الا ساعة ثم بعده الحيض عشرة أيام فتكون الجملة ستة أشهر وعشرين يوماً غير ساعتين يستبرئها بها وانما هذا كالبناء على قول من يجوز وطأها بالتحري لان المقصود من الاستبراء استباحة الوطء فاما على قول من لايبيح وطأها أصلا وهو الاصح فلا حاجة الى هذا التكلف وما كان من أحكامها فعلى هذا الوجه تخريجه والله أعلم

فصل فى اضلال عدد فى عدد

فان سأل سائل عن امرأة أضلت أيامها فيما هو دونها من العدد فهذا محال بان قال أيامها

عشرة فاضلت ذلك فى أسبوع لان العشرة لاتوجد فى الاسبوع فكيف تضل فيه وكذلك لو قال أضلت في مثلها من العدد فهو محال أيضا بأن قال أيامها سبعة فأضلت ذلك فى أيام الجمعة لانها واجدة عالمة بحالها وان قال أضلت أيامها فيما هو فوقها من العدد فالسؤال مستقيم ثم الاصل فيه ان كل زمان يتيقن فيه بالحيض تترك الصلاة والصوم ولا يأتيها زوجها فيه بيقين وكل زمان تيقنت فيه بالطهر تصلى فيه بالوضوء لوقت كل صلاة بيقين ولا يأتيها زوجها فيه وكل زمان تردد بين الحيض والطهر تصلى فيه بالوضوء لوقت كل صلاة بالشك ولا يأتيها زوجها فيه وكل زمان تردد بين الحيض والطهر والخروج من الحيض تصلى فيه بالاغتسال لكل صلاة بالشك ولا يأتيها زوجها فيه وأصل آخر انها متى أضلت أيامها في ضعفها من العدد أو أكثر من الضعف فلا يتيقن بالحيض فى شئ منه نحو ما اذا كانت أيامها ثلاثة فضلت ذلك في ستة أو ثمانية لانها لاتتيقن بالحيض في شئ من أوله وآخره ومتى ضلت أيامها فيما دون ضعفه يتيقن بالحيض في بعضه نحو ما اذا كانت أيامها ثلاث فضلت ذلك فى خمسة فانها تتيقن بالحيض فى اليوم الثالث فانه أول الحيض أو آخره أو الثانى منه بيقين فتترك الصلاة فيه لهذا اذا عرفنا هذا جئنا الى بيان المسائل فنقول ان كانت تعلم أن أيامها كانت ثلاثة في العشر الآخر من الشهر ولا تدرى في أى موضع من العشر كانت ولا رأى لها في ذلك فهذه أضلت أيامها فى أكثر من ضعفها فتصلى ثلاثة أيام من أول العشر بالوضوء لوقت كل صلاة لانه تردد حالها فى هذه المسألة بين الحيض والطهر ثم بعد ذلك تغتسل لكل صلاة الى آخر العشر لانه تردد حالها فيه بين الحيض والطهر والخروج من الحيض الا أنها ان كانت تذكر أن خروجها من الحيض في أى وقت من اليوم كان يكون تغتسل فى كل يوم في ذلك الوقت مرة وان كانت لاتعرف ذلك تغتسل لكل صلاة فان كانت أيامها أربعة فأضلت ذلك فى العشرة فانها تتوضأ أربعة أيام من أول العشرة لوقت كل صلاة لانه تردد حالها فيه بين الحيض والطهر ثم بعد ذلك تغتسل لكل صلاة الى آخر العشرة لانه تردد حالها بين الحيض والطهر والخروج من الحيض وان كانت أيامها خمسة فاضلت ذلك في عشرة فانها تصلى خمسة أيام من أول العشرة بالوضوء لوقت كل صلاة لانه تردد حالها فيه بين الحيض والطهر ثم تصلى الى آخر العشرة بالاغتسال لكل صلاة لانه تردد حالها فيه بين الحيض والطهر والخروج من

الحيض فان كانت أيامها ستة فاضلت ذلك فى عشرة فانها تصلي من أول العشرة أربعة أيام بالوضوء لوقت كل صلاة ثم تدع يومين ثم تصلي فى أربعة أيام بالاغتسال لكل صلاة لان الاربعة الاولى ترددت بين الحيض والطهر فأما اليوم الخامس والسادس فهو حيض بيقين لانه ان كانت أيامها من أول العشر فهذا آخر حيضها وان كانت من آخر العشر فهذا أول حيضها فلهذا تركت الصلاة فيهما بيقين ثم فى الاربعة الأواخر تردد حالها بين الحيض والطهر والخروج من الحيض فتصلى فيه بالاغتسال لكل صلاة وان كانت أيامها سبعة فأضلت ذلك في عشرة فانها تصلى ثلاثة من أول العشرة بالوضوء لوقت كل صلاة لتردد حالها فيه بين الحيض والطهر ثم تدع أربعة بيقين لان هذه الاربعة فيها يقين الحيض فانها آخر الحيض ان كانت البداية من أول العشرة وأول الحيض ان كانت أيامها في آخر العشرة ثم تصلى ثلاثة أيام بالاغتسال لكل صلاة لتردد حالها فيه بين الحيض والطهر والخروج من الحيض وان كانت أيامها ثمانية فأضلت ذلك فى عشرة فانها تصلى فى يومين من أول العشرة بالوضوء لوقت كل صلاة لتردد حالها فيه بين الحيض والطهر ثم تدع الصلاة ستة لان فيها يقين الحيض ثم تصلى فى اليومين الآخرين بالاغتسال لكل صلاة لتردد حالها فيه بين الحيض والطهر والخروج من الحيض فان كانت أيامها تسعة فأضلتها فى عشرة فانها تصلى فى يوم من أول العشرة بالوضوء لوقت كل صلاة لتردد حالها فيه بين الحيض والطهر ثم تدع الصلاة ثمانية أيام لان فيها يقين الحيض ثم تصلى فى اليوم الآخر بالاغتسال لكل صلاة لتردد حالها فيه بين الحيض والطهر والخروج من الحيض فان كانت أيامها عشرة فهى واجدة لأن اضلال العشرة في العشرة لا تحقق فان كانت تذكر أنها كانت تطهر فى آخر الشهر ولا تدرى كم كانت أيامها توضأت الى تمام سبعة وعشرين يوما من الشهر ثم أمسكت عن الصلاة ثلاثة أيام ثم اغتسلت غسلاً واحداً وهذا الجواب صحيح لكن فيه بعض الابهام فانه لم يميز وقت التيقن بالطهر من وقت الشك وتمام الجواب فى أن نبين ذلك فنقول الى عشرين من الشهر لها يقين الطهر فتتوضأ فيها لوقت كل صلاة ويأتيها زوجها ثم فى سبعة أيام بعد ذلك تردد حالها بين الحيض والطهر فان كان حيضها ثلاثة فهذه السبعة من جملة الطهر وان كان حيضها عشرة فهذه السبعة من جملة حيضها فتصلى فيها بالوضوء لوقت كل صلاة بالشك ولا يأتيها زوجها ثم فى ثلاثة أيام تتيقن بالحيض فتترك الصلاة فيها ووقت الخروج من الحيض معلوم

لها وهو عند انسلاخ الشهر فاغتسلت عند ذلك غسلا واحداً فان كانت تذكر أنها كانت ترى الدم اذا جاوزت عشرين يوماً ولا تدرى كم كانت أيامها فانها تدع بعد العشرين الصلاة ثلاثة أيام بيقين لان الحيض لا يكون أقل منها ثم تغتسل لكل صلاة الى آخر الشهر لتردد حالها فيه بين الحيض والطهر والخروج من الحيض وتعيد صوم هذا العشر فى عشر آخر من شهر آخر لان فيها يقين الطهر وهذا الجواب مستقيم اذا كانت تعلم أن ابتداء رؤية الدم كان بعد مجاوزة العشرين فأما اذا كانت تعلم أنها كانت ترى الدم يوم الحادى والعشرين ولا تذكر سوى ذلك شيئاً فالجواب أنها تتيقن بالطهر الى الحادى والعشرين من الشهر فتصلى فيها بالوضوء لوقت كل صلاة بيقين ويأتيها زوجها ثم تصلى في تسعة أيام بالوضوء لوقت كل صلاة بالشك لانه تردد حالها فيه بين الحيض والطهر فمن الجائز أن اليوم الحادى والعشرين آخر حيضها وأيامها عشرة ولا يأتيها زوجها فيه لتردد حالها بين الحيض والطهر والخروج من الحيض وان كانت تستيقن أنها كانت ترى الدم بعد مامضى سبعة عشر من الشهر ولا تدرى كم كانت أيامها فقد ذكر في بعض نسخ الحيض أنها تدع ثلاثة أيام بعد سبعة عشر لان فيها يقين الحيض والطهر والخروج من الحيض ثم تصلى فى سبعة أيام بالاغتسال لكل صلاة بالشك لان فيه تردد حالها بين الحيض والطهر والخروج من الحيض ولكن تأويل هذا أنها كانت تذكر أن ابتداء حيضها كان يكون بعد سبعة عشر وفى عامة النسخ قال انها تصلى بالوضوء ثلاثة أيام ثم بالاغتسال سبعة أيام وهذا الذى ذكره الحاكم فى المختصر وقال انما خالف بين الجواب في هذه والجواب في الاولى لأنها لاتعلم ان حيضها كان متصلا بمضي سبعة عشر من الشهر وانما تعلم كونه فى العشرة التي بعدها فاذا كان موضوع المسئلة هذا فهذه امرأة أضلت أيامها فى العشرة بعد سبعة عشر من الشهر ولاتدرى كم كانت أيامها فأقلها ثلاثة بيقين وقد بينا فيمن أضلت ثلاثة فى عشرة انها تتوضأ لوقت كل صلاة واذا كان على المستحاضة صلوات فائتة ولاتذكر شيئاً من أمرها فانها تقضى ماعليها في يوم ان قدرت عليه وان لم تقدر ففي يومين بالاغتسال لكل صلاة ثم تعيدها بعد مضى عشرة أيام فى اليوم الحادي عشر والثانى عشر لتتيقن بالاداء فى زمان الطهر فى احدى المرتين فان كانت تذكر أنها ترى الدم يوم الحادى عشر فى الشهر ولا تذكر أوله وآخره فانها تتوضأ الى الحادى عشر بيقين الطهر ويأتيها زوجها فيه ثم تتوضأ لوقت كل

صلاة فى تسعة أيام بالشك لتردد حالها فيه بين الحيض والطهر ثم تدع اليوم الحادى والعشرين ثم تغتسل فى تسعة أيام لكل صلاة بالشك لا يأتيها زوجها فيه لتردد حالها بين الحيض والطهر والخروج من الحيض وان كانت تعلم أنها كانت تحيض فى كل شهر مرة فى أوله أو فى آخره ولا تدرى كم كان حيضها ولا تدخل شهراً فى شهر فانها تتوضأ من أول الشهر ثلاثة أيام لوقت كل صلاة لتردد حالها فى هذه الثلاثة بين الحيض والطهر ولا يأتيها زوجها ثم تغتسل سبعة أيام لكل صلاة لتردد حالها فيه بين الحيض والطهر والخروج من الحيض ولا يأتيها زوجها أيضاً ثم تتوضأ الى آخر الشهر ولم يميز فى هذا الجواب الزمان الذى فيه يقين الطهر ولا بد من ذلك فنقول فى العشر الاوسط تتوضأ لوقت كل صلاة لانها تتيقن بالطهر فيها ويأتيها زوجها وفى العشر الأواخر تتوضأ لوقت كل صلاة بالشك ولا يأتيها زوجها لتردد حالها فيه بين الحيض والطهر ولا يحتمل الخروج من الحيض فى هذه العشرة انما تردد حالها بين الحيض والطهر والدخول فى الحيض لانه لو تصور الخروج من الحيض فى هذه العشرة كان فيه ادخال شهر فى شهر وقد نصت على انها كانت لا تدخل شهراً فى شهر فلهذا تتوضأ فى العشرة لوقت كل صلاة ثم تغتسل مرة واحدة لاحتمال خروجها من الحيض لتمام الشهر ان كان حيضها فى هذه العشرة الاخيرة فان كانت تعرف انها كانت ترى الدم عشرة أيام من الشهر ولا تدرى أوله وآخره فانها تتوضأ من أول الشهر الى تمام العشرة لتردد حالها فيها بين الحيض والطهر ثم تغتسل مرة ثم تتوضأ وتصلى الى آخر الشهر ولكن فى العشر الأوسط بيقين الطهر فتتوضأ لوقت كل صلاة بيقين ويأتيها زوجها وفى العشر الآخر تتوضأ لوقت كل صلاة بالشك ولا يأتيها زوجها لتردد حالها فيها بين الحيض والطهر ثم تغتسل مرة واحدة لاحتمال خروجها من الحيض عند تمام الشهر ان كان حيضها العشر الآخر فان كانت تعلم ان أيامها خمسة وانها كانت ترى الدم فى اليوم العشرين من الشهر ولا تحفظ شيئاً سوى هذا فمن أول الشهر الى تمام خمسة عشر تصلى بالوضوء لوقت كل صلاة باليقين ويأتيها زوجها لانها تتيقن بالطهر فيها ثم فى أربعة أيام تتوضأ لوقت كل صلاة بالشك ولا يأتيها زوجها لتردد حالها بين الحيض والطهر وفى اليوم العشرين تترك بيقين وتغتسل بعدها أربعة أيام بالشك لان كل ساعة من هذه لاربعة الايام فيها توهم خروجها من الحيض « قال » واذا كانت لها أيام معلومة من

كل شهر فانقطع عنها الدم أشهراً ثم عاودها واستمر بها وقد نسيت أيامها فانها تمسك عن صلاة ثلاثة أيام من أول الاستمرار لانها تيقن فيها بالحيض فان عادتها في الموضع قد انقلت بعدم الرؤية مرتين أو أكثر فاول عادتها من وقت الاستمرار وتيقن بالحيض في ثلاثة أيام فتترك الصلاة فيها ثم تغتسل لكل صلاة في سبعة أيام لتردد حالها فيها بين الحيض والطهر والخروج من الحيض وتتوضأ عشرين يوما لوقت كل صلاة لانها تتيقن فيها بالطهر ويأتيها زوجها وذلك دأبها وتأويل هذه المسئلة اذا كانت تعلم ان دورها في كل شهر وانها كانت لاتدخل شهراً في شهر فان كانت لاتعرف ذلك فلم يتعرض لهذا الفصل في الكتاب ولا بد من بيانه فنقول هو على ثلاثة أوجه اما ان كانت لاتدرى كم كان حيضها وطهرها أو كانت تذكر مقدار طهرها ولا تذكر مقدار حيضها أو كانت تذكر مقدار حيضها ولا تذكر مقدار طهرها فاما الفصل الاول فنقول انها تدع الصلاة من أول الاستمرار ثلاثة أيام بيقين ثم تصلى سبعة أيام بالاغتسال لكل صلاة بالشك لتردد حالها فيها بين الحيض والطهر والخروج من الحيض ولا يأتيها زوجها في هذه العشرة ثم تصلى ثمانية أيام بالوضوء لوقت كل صلاة بيقين ويأتيها زوجها فيها لانها بيقين الطهر في هذه الثمانية فانه ان كان حيضها ثلاثة أيام فهذا آخر طهرها وان كان حيضها عشرة فهذا أول طهرها ثم تصلى ثلاثة أيام بالوضوء بالشك لتردد حالها فيها بين الحيض والطهر ولا يأتيها زوجها فبلغ الحساب احدا وعشرين ثم تصلى بعد ذلك بالاغتسال لكل صلاة بالشك لانه لم يبق لها يقين بالطهر ولا بالحيض بعد هذا فما من ساعة بعد هذا الا يتوهم أنه وقت خروجها من الحيض اما بالزيادة فى حيضها على الثلاثة أو فى طهرها على خمسة عشر واما الفصل الثانى وهو اذا علمت ان طهرها خمسة عشر ولا تدرى كم حيضها فانها تترك الصلاة من أول الاستمرار ثلاثة أيام ثم تغتسل سبعة أيام بالشك ثم تصلى ثمانية أيام بالوضوء بيقين ثم تصلى ثلاثة أيام بالوضوء بالشك فبلغ الحساب احدا وعشرين ولو كان حيضها ثلاثة فابتداء طهرها بعد احد وعشرين وان كان حيضها عشرة فابتداء طهرها الثانى بعد خمسة وثلاثين فى هذه الاربعة عشر تصلى بالاغتسال لكل صلاة بالشك لتردد حالها فيها بين الحيض والطهر والخروج من الحيض ثم تصلى يوما واحداً بالوضوء لوقت كل صلاة بيقين وذلك بعد ماتغتسل عند تمام خمسة وثلاثين يوماً لان فى هذا اليوم بيقين الطهر ثم تصلى ثلاثة أيام بالوضوء بالشك

لتردد حالها فيما بين الحيض والطهر ثم تغتسل بعد ذلك لكل صلاة أبداً لانه لم يبق لها يقين فى شئ بعدها فما من ساعة الا ويتوهم أنه وقت خروجها من الحيض وأما الفصل الثالث وهو ما اذا كانت تعلم ان حيضها ثلاثة ولاندرى كم كان طهرها فانها تدع ثلاثة من أول الاستمرار بيقين ثم تصلى خمسة عشر يوما بالوضوء لوقت كل صلاة بيقين ويأتيها زوجها ثم تصلي ثلاثة أيام بالوضوء بالشك لتردد حالها فيما بين الحيض والطهر فاذا بلغ الحساب احدا وعشرين فبعد ذلك تغتسل لكل صلاة أبداً لانه لم يبق لها يقين فى شئ ومامن ساعة الاويتوهم أنه وقت خروجها من الحيض فتغتسل لكل صلاة ولا يأتيها زوجها وان كانت تذكر ان طهرها خمسة عشر وتردد رأيها فى الحيض بين الثلاثة والاربعة فانها تترك من أول الاستمرار ثلاثة ثم تغتسل غسلا واحداً ثم تصلى فى اليوم الرابع بالوضوء لوقت كل صلاة بالشك ثم تغتسل عند مضى اليوم الرابع مرة أخرى ثم تصلى بالوضوء أربعة عشر يوما باليقين فبلغ الحساب ثمانية عشر ثم تصلى في اليوم التاسع عشر بالوضوء لوقت كل صلاة بالشك لتردد حالها فيه بين الحيض والطهر ثم تدع اليوم العشرين والحادى والعشرين بيقين ثم تغتسل وتصلى اليوم الثانى والعشرين بالوضوء بالشك ولا تغتسل فى اليوم الثالث والعشرين وتغتسل عند تمام الثالث والعشرين لانه ان كان حيضها ثلاثة فأوان خروجها من الحيضة الثانية عند تمام الحادى والعشرين وان كان حيضها أربعة فأوان خروجها من الحيضة الثانية عند تمام الثالث والعشرين فلهذا تغتسل عند ذلك ثم تصلى ثلاثة عشر يوما بالوضوء لوقت كل صلاة باليقين فبلغ الحساب ستة وثلاثين ثم تصلى فى يومين بالوضوء لوقت كل صلاة بالشك ثم تدع يوما واحداً لان هذا اليوم آخر حيضها ان كان حيضها ثلاثة وأول حيضها ان كان حيضها أربعة فتتيقن فيه بالحيض فبلغ الحساب تسعة وثلاثين ثم تغتسل لجواز أن هذا وقت خروجها من الحيض ثم تصلى ثلاثة أيام بالوضوء بالشك لتردد حالها بين الحيض والطهر فبلغ الحساب اثنين وأربعين ثم تغتسل لان هذا أوان خروجها من الحيض اذا كانت أيامها أربعة ثم تصلى اثنى عشر يوما بالوضوء لوقت كل صلاة باليقين لانها تتيقن بالطهر فيها فبلغ الحساب أربعة وخمسين ثم تصلى بعد ذلك ثلاثة أيام بالوضوء لوقت كل صلاة بالشك ثم تغتسل مرة أخرى ولم يبق لها يقين الترك فى شئ بعد أربعة وخمسين فنسوق المسئلة هكذا وتأمرها

بالاغتسال فى كل وقت يتوهم أنه وقت خروجها من الحيض الا أن لا يبقى لها يقين الطهر فى شئ أيضاً فحينئذ تغتسل لكل صلاة أبداً وعلى هذا النحو يخرج ما اذا علمت ان حيضها ثلاثة وتردد رأيها فى الطهر بين خمسة عشر وستة عشر فمن فهم الفصل الأول تيسر عليه تخريج الثاني ﴿قال﴾ واذا كانت المستحاضة لا تذكر أيامها غير أنها تتيقن بالطهر يوم العاشر ويوم العشرين ويوم الثلاثين فانها تتوضأ من أول الشهر ثلاثة أيام ثم تغتسل لكل صلاة ستة أيام لاحتمال خروجها من الحيض في كل ساعة منها ثم تصلى اليوم العاشر بالوضوء بيقين الطهر ثم تصلى اليوم الحادى عشر والثانى عشر والثالث عشر بالوضوء لوقت كل صلاة بالشك ثم تغتسل ستة أيام الى تمام تسعة عشر ثم تتوضأ وتصلى يوم العشرين بيقين ثم ثلاثة أيام بعده تصلى فيها بالوضوء بالشك ثم تغتسل ستة أيام الى تمام تسعة وعشرين يوما لكل صلاة ثم تصلى اليوم الثلاثين بالوضوء بيقين الطهر ولا يجزيها صومها فى تسعة أيام من شهر رمضان فلتصم ضعفها ثمانية عشر يوما لما بينا قال الحاكم رحمه الله تعالى فان قضت الصوم فى هذه الايام الثلاثة العاشر والعشرين والثلاثين كفاها تسعة أيام وهو صحيح لانها تتيقن بالطهر فى هذه الايام فيصح صومها فيها عن القضاء والتتابع فى صوم القضاء ليس بشرط وماقضت من الفوائت فى غير هذه الايام الثلاثة اعادتها فى هذه الايام الثلاثة ولا يقربها زوجها الا فى هذه الايام لانها تتيقن فيها بالطهر وان كانت تعلم ان أيام حيضها كانت ثلاثة في العشر الآخر من الشهر ولا تدرى اذا مضى عشرون من الشهر أو اذا بقى ثلاثة من الشهر فانها الى تمام العشرين تصلى بالوضوء بيقين ثم تصلى ثلاثة أيام بالوضوء بالشك لتردد حالها فيها بين الحيض والطهر ثم تغتسل غسلا واحداً ثم تتوضأ الى آخر الشهر ولكن فى أربعة أيام لها يقين الطهر فيأتيها زوجها فيها وفى الثلاثة تردد حالها بين الحيض والطهر فتتوضأ فيها بالشك ولا يأتيها زوجها ثم تغتسل غسلا واحداً وان كانت أيامها ثلاثة فى وسط العشر الآخر ولا تدرى غير ذلك فانها تصلى بالوضوء الى تمام ثلاثة وعشرين بيقين الطهر ثم تصلى فى اليوم الرابع والعشرين بالوضوء بالشك لتردد حالها فيه بين الحيض والطهر ثم تدع الصلاة يوم الخامس والعشرين والسادس والعشرين لانها تتيقن بالحيض وتغتسل يوم السابع والعشرين لكل صلاة لتوهم خروجها من الحيض فيه وفي الحقيقة هذه المرأة أضلت أيامها الثلاثة فى أربعة أيام وقد بينا حكمها فيما سبق والله سبحانه وتعالى أعلم

باب حل الوطء بانقطاع الدم قبل وقته

﴿قال﴾ رضي الله عنه اذا انقطع دم المرأة دون عادتها المعروفة في حيض أونفاس اغتسلت حين تخاف فوت الصلاة وصلت وتجنبها زوجها احتياطاً حتى تأتي على عادتها لان حيض المرأة لايبقى على صفة واحدة في جميع عمرها بل يزداد تارة وينقص أخرى فالانقطاع قبل تمام عادتها طهر ظاهر على احتمال أن لايكون طهراً بأن يعاودها الدم فان الدم لايسيل في زمان الحيض على الولاء فينبغي لها أن تأخذ بالاحتياط فتنتظر آخر الوقت لانها لايفوتها بهذا القدر من التأخير شئ فاذا خافت فوت الوقت اغتسلت وصلت احتياطاً لان الانقطاع طهر ظاهراً ومضى الوقت على الطاهر يجعل الصلاة ديناً في ذمتها وذلك لايكون الا بتفويت منها بترك الاداء في الوقت فعليها أن لا تفوت ولانه يفحش أن يمضي عليها وقت صلاة وليس فيها مانع من أداء الصلاة ظاهراً ولا تصلي فيه ويجتنبها زوجها احتياطا لاحتمال أنها حائض بعد بأن يعاودها الدم وتأثير هذا الاحتمال بعادتها المعروفة ولكن لا تتزوج بزوج آخر ان كان هذا آخر عدتها احتياطا لتوهم أنها حائض بعد وكذلك ان كانت مستبرأة لا يطؤها المولى حتى تمضي أيام عادتها احتياطا وان كانت استكملت عادتها في الدم ثم انقطع اغتسلت في آخر الوقت وصلت وهذا أظهر من الاول لان الاعتبار بما سبق بدل على أن هذا الانقطاع طهر لانها تنتظر آخر الوقت اذا كانت أيامها دون العشرة لاحتمال أن يعاودها الدم وليس في هذا التأخير تفويت شئ وانما تؤخر الى آخر الوقت المستحب دون المكروه نص عليه محمد رحمه الله تعالى في آخر الكتاب فقال اذا انقطع الدم عنها في وقت العشاء فانها تؤخر الصلاة الى وقت يمكنها أن تغتسل فيه وتصلي قبل انتصاف الليل ووقت العشاء يبقى الى طلوع الفجر ولكن التأخير الى ما بعد نصف الليل مكروه وكذلك لو انقطع عنها الدم في وقت العصر فانها تؤخر الى وقت يمكنها أن تغتسل فيه وتصلي قبل تغير الشمس لان تأخير الصلاة الى ما بعد تغير الشمس مكروه وبالتوهم لا يحل لها ارتكاب المكروه ولا بأس لزوجها أن يطأها هنا لان انقطاع الدم طهر من حيث الظاهر والاستدلال بماقبله واحتمال توهم العود لم يتأيد بدليل هنا فلايمنعه من الوطء وكذلك لها أن تتزوج ان كان هذا آخر عدتها لانها قد طهرت ظاهراً والمعلوم الظاهر لا يترك العمل

به بالمحتمل وهـذا اذا كانت أيامها دون العشرة فان كانت أيامها عشرة فكما تمت العشرة اغتسلت وصلت ولا تؤخر سواء انقطع عنها الدم أو لم ينقطع لانا تيقنا بخروجها من الحيض فان الحيض لا يكون أكثر من عشرة وان لم يكن لها قبل ذلك عادة وكانت مبتداة وانقطع دمها على الخمس أو فى النفاس وانقطع دمها على العشرين وسعها ان تمكن زوجها من نفسها وان تتزوج لان في حق المبتداة العادة تحصل بالمرة الواحدة فالتحقت بصاحبة العادة غير ان قوله وان تتزوج ان لم يكن لها زوج كلام مختل لانها ان لم تكن معتدة فقد كان لها ان تتزوج فى حالة الحيض والنفاس وان كانت معتدة فلا يتصور انقضاء عدتها بالحيضة الأولى لان الصغيرة اذا اعتدت شهرين ثم حاضت يلزمها استئناف العدة لقدرتها على الأصل قبل حصول المقصود بالبدل فدل انه كلام مختل ذكره بالقياس على ما سبق من غير تأمل فيه ولو كانت نصرانية تحت مسلم فانقطع عنها الدم فيما دون العشرة وسع الزوج ان يطأها ووسعها ان تتزوج لانه لا اغتسال عليها فانها لا تخاطب قبل الاسلام بأحكام الشرع وكذلك لو كانت مطلقة رجعية فانقطع عنها الدم قبل تمام العشرة فى الحيضة الثالثة فانه لا اغتسال عليها فان أسلمت بعد انقطاع الدم فليس للزوج ان يراجعها أيضاً ولها ان تتزوج لانا حكمنا بطهارتها بنفس انقطاع الدم فلا تعود فيه بالاسلام بخلاف ما اذا عاودها الدم فرؤية الدم مؤثر فى إثبات الحيض به ابتداء فكذلك يكون مؤثراً في البقاء بخلاف الاسلام وان كانت أيامها عشرة فكما انقطع الدم عند تمام العشرة انقطعت الرجعة ولها ان تتزوج لانها خرجت من الحيض بيقين ولكنها لا تقرأ القرآن مالم تغتسل وهي بمنزلة الجنب فى وجوب الاغتسال عليها وللجنابة تأثير فى المنع من قراءة القرآن دون بقاء العدة ﴿قال﴾ عجوز كبيرة حكم بإياسها ثم رأت الدم بعد ذلك فقد ذكر الزعفرانى رحمه الله تعالى في كتاب الحيض انها لا تكون حائضاً ولو كانت اعتدت بالشهور وتزوجت لم يبطل نكاحها لان الظاهر ان الدم فى هذه الحالة من فساد الرحم او الغذاء فلا يبطل به ما تقدم من الحكم بإياسها وكان محمد بن ابراهيم الميدانى رحمه الله تعالى يقول ان رأت حمرة وتمادى بها الى مدة الحيض كان حيضاً استدلالا بما ذكر محمد رحمه الله تعالى في نوادر أبي سليمان رحمه الله تعالى فانه قال بنت ثمانين أو تسعين اذا رأت الدم فهو حيض فان كانت كدرة لم يكن حيضاً لان الظاهر انه من فساد الرحم أو الغذاء ثم المعتبر فى اللون في حقها عند رفع

الحرقة فان الرطوبة على الحرقة قد تتغير من الحمرة الى الكدرة أو من الكدرة الى الخضرة قبل الرفع أو بعد الرفع ولا معتبر بواحد من الحالين انما المعتبر عند الرفع لان الطهور عند ذلك يحصل وكذلك في حق الحائض اذا تغير اللون من الحمرة الى البياض أو من البياض الى الحمرة فالعبرة بحالة الرفع فان رأت البياض عند الرفع ثم تغير الى الحمرة بعد ذلك أو الى الخضرة أو الى الصفرة فهذا انقطاع وان كانت كدرة عند الرفع ثم تغيرت الى البياض فهى حائض بعد لان الخروج عند رفع الحرقة يكون فيعتبر اللون فى تلك الحالة وان كان حيضها مرة ستاً ومرة خمساً فانقطع عنها الدم لتمام الخمسة فانها تغتسل وتصلى احتياطاً ولا يأتيها زوجها حتى يمضى اليوم السادس لتوهم معاودة الدم وقد تأيد هذا الوهم بدليل معتبر كان قبل هذا ولو كانت معتدة انقطعت الرجعة بمضى خمسة أيام من الحيضة الثالثة وليس لها ان تتزوج حتى يمضى اليوم السادس وعند مضيه يلزمها ان تغتسل فيؤخذ بالاحتياط فى كل حكم وانما يتصور لزوم الاغتسال عند مضي اليوم السادس فاما اذا انقطع دمها لتمام الخمسة ولم يبتل بالاستمرار فانها تغتسل لتمام الخمسة ولا يلزمها ان تغتسل لتمام الستة اذا لم يعاودها الدم هذا فى حق من ليست لها عادة معروفة ولكنها ابتليت بالاستمرار وتردد رأيها في الحيض بين الخمس والست وقد بينا هذا فيما سبق والله أعلم بالصواب

باب النفاس

﴿ قال ﴾ رضي الله عنه النفاس هو الدم الخارج عقيب الولادة قيل أنه مشتق من تنفس الرحم به وقيل هو من النفس الذى هو عبارة عن الدم وقيل هو من النفس التى هى الولد فخروجه لا ينفك عن دم يتعقبه وأكثر مدته أربعون يوما عندنا وقد بينا اختلاف العلماء فيه واعتمادنا فيه على السنة فقد روى عن أم سلمة رضى الله عنها قالت كانت النفساء تقعد على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم أربعين يوما وكنا نطلى وجوهنا بالورس من الكلف وفى حديث أبى الدرداء وأبى هريرة رضى الله عنهما قالا وقت رسول الله صلى الله عليه وسلم للنفساء أربعين صباحا الا أن ترى الطهر قبل ذلك ولا غاية لاقله لعموم قوله الا أن ترى الطهر قبل ذلك حتى اذا رأت الدم يوما ثم طهرت فذلك اليوم نفاس لها بخلاف الحيض فان أقله مقدر لان دم الحيض والنفاس ما يكون من الرحم ولدم النفاس دليل

يستدل به على أنه من الرحم وهو تقدم خروج الولد فلا حاجة الى الاستدلال عليه بالامتداد بخلاف دم الحيض والذى ذكره أبو موسى رحمه الله تعالى فى مختصره ان أقل النفاس عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى خمسة وعشرون يوما وعند أبي يوسف رحمه الله تعالى احد عشر يوما ليس المراد به أنه اذا انقطع فيما دون ذلك لايكون نفاسا ولكن المراد به اذا وقعت الحاجة الى نصب العادة لها فى النفاس لاينقص ذلك من خمسة وعشرين يوما عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى اذا كانت عادتها فى الطهر خمسة عشر لانه لو نصب لها دون هذا القدر أدى الى نقض العادة فمن أصل أبي حنيفة رحمه الله تعالى ان الدم اذا كان محيطاً بطرفي الاربعين فالطهر المتخلل لا يكون فاصلا طال أو قصر فلو قدر نفاسها باقل من خمسة وعشرين يوما فعاودها الدم قبل تمام الاربعين كان الكل نفاساً فلهذا قدر بخمسة وعشرين وفى الاخبار بانقضاء العدة قدر مدة نفاسها بخمسة وعشرين على مانبينه وكذلك أبو يوسف رحمه الله تعالى انما قدر باحد عشر يوما في الاخبار بانقضاء العدة فأما اذا انقطع الدم دون ذلك فلا خلاف فى أنه نفاس ثم أبو حنيفة رحمه الله تعالى مر على أصله فقال الاربعون للنفاس كالعشرة للحيض ثم الطهر المتخلل فى العشرة عنده لايكون فاصلا واذا كان الدم محيطاًبطرفى العشرة يجعل الكل كالدم المتوالى فكذلك فى النفاس اذا أحاط الدم بطرفى الاربعين وأبو يوسف رحمه الله تعالى مر على أصله ان الطهر المتخلل اذا كان أقل من خمسة عشر لايصير فاصلا ويجعل كالدم المتوالى فاذا بلغ خمسة عشر يوماً صار فاصلا بين الدمين فهذا مثله ومحمد رحمه الله تعالى فرق بين النفاس وبين ماتقدم فى الحيض فقال هناك اذا كانت الغلبة للطهر يصيرفاصلا بين الدمين وان كان دون الخمسة عشر وهنا لايصير فاصلا لانه لايتصور هنا فى مدة الاربعين طهر ما دون خمسة عشر وهو غالب على الدم انما يتصور ذلك في مدة الحيض ثم هناك الدم قد يتقدم وقد يتأخر فلولم يعتبر غلبة احدهما على الآخر أدي الى القول بجعل زمان هو طهر كله حيضاً وذلك لايجوز بخلاف النفاس وانما قال ان الطهر خمسة عشر هنايصير فاصلا بين الدمين لان طهر خمسة عشر صالح للفصل بين الحيضتين فكذلك للفصل بين الحيض والنفاس فكان المتقدم نفاساًوالمتأخر حيضاً وبيان هذا اذا رأت الدم يوماً بعد الولادة ثم طهرت ثمانية وثلاثين يوماً ثم رأت الدم يوما فعند أبي حنيفة رحمه الله تعالى الاربعون كلها نفاس وعندهما النفاس هو اليوم الاول فقط ثم

يخرج على هذا الاصل المسائل الى ان نقول رأت الدم خمسة بعد الولادة والطهر خمسة عشر يوما والدم خمسة والطهر خمسة عشر ثم استمر بها الدم فعندهما نفاسها الخمسة الأولى وعادتها في الطهر خمسة عشر لانها رأت مرتين وحيضها الخمسة التي بعد العشرين وصار ذلك عادة لها بالمرة الواحدة لانها مبتدأة وعند أبي حنيفة رحمه الله تعالى نفاسها خمسة وعشرون والطهر الاول غير معتبر لاحاطة الدم بطرفيه في مدة الاربعين فاما الطهر الثاني فهو صحيح معتبر لان به تم الاربعون فيصير ذلك عادة لها في الطهر بالمرة الواحدة ولا عادة لها في الحيض فيجعل أول الاستمرار حيضها عشرة وطهرها خمسة وعندهما يجعل حيضها من أول الاستمرار خمسة وطهرها خمسة عشر وعادتها في النفاس عندهما تكون خمسة وعند أبي حنيفة رحمه الله تعالى خمسة وعشرون لان العادة في النفاس في حق المبتدأة تثبت بالمرة الواحدة كالعادة في الحيض ويختلفون في أول وقت النفاس فقال أبو حنيفة وأبو يوسف رحمهما الله تعالى وقت الولادة أول وقت النفاس وقال محمد وزفر رحمهما الله تعالى وقت فراغ رحمها أول وقت النفاس وانما يتبين ذلك فيما اذا ولدت ولداً وفي بطنها ولد آخر فعند أبي حنيفة وأبي يوسف رحمهما الله تعالى تصير نفساء وعند محمد وزفر رحمهما الله تعالى لا تصير نفساء مالم تضع الولد الثاني والا لانها حامل بعد والحامل كما لا تحيض فكذلك لا تصير نفساء لان النفاس أخو الحيض واستدلا بحكم انقضاء العدة فانه لا يثبت الا بوضع آخر الولدين فكذلك حكم النفاس وأبو حنيفة وأبو يوسف رحمهما الله تعالى قال النفاس هو الدم الخارج عقب الولادة وقد تحقق ذلك وانما لا يجعل لما تراه المرأة الحامل من الدم حكم الحيض لانه ليس من الرحم فان الله تعالى أجرى العادة ان المرأة اذا حبلت انسد فم رحمها وهذا المعنى غير موجود هنا لان فم الرحم قد انفتح بوضع أحد الولدين فالدم المرئي من الرحم كان نفاسا وهذا بخلاف حكم انقضاء العدة لانه متعلق بفراغ الرحم ولا فراغ مع بقاء شيء من الشغل وهنا حكم النفاس للدم الخارج من الرحم بعد الولادة وقد تحقق ذلك فان كان بين الولدين عشرة أيام واستمر بها الدم وهي مبتدأة في النفاس فعند أبي حنيفة وأبي يوسف رحمهما الله تعالى تترك الصوم والصلاة بعد ولادة الولد الاول ونفاسها بعد وضع الولد الثاني ثلاثون يوما وعند محمد وزفر رحمهما الله تعالى لا تترك الصوم والصلاة مالم تضع الولد الثاني ونفاسها بعد ذلك أربعون يوما وحكى أن أبا يوسف قال لابي حنيفة رحمهما الله تعالى أرأيت لو كان بين الولدين

أربعون يوما قال هذا لايكون قال فان كان قال لانفاس لها من الولد الثاني وان رغم أنف أبي يوسف ولكنها تغتسل كما تضع الولد الثاني وهذا صحيح لانه لايتوالى نفاسان ليس بينهما طهر كما لايتوالى حيضتان ليس بينهما طهر ﴿ قال ﴾ فان خرج بعض الولد ثم رأت الدم فروى خلف بن أيوب عن أبي يوسف وهو قول أبي حنيفة رحمهم الله تعالى أنه ان خرج الاكثر منه فهي نفساء لان بقاء الاقل لايمنع خروج الدم من الرحم وكذلك لو انقطع الولد فيها فاذا خرج الأكثر كانت نفساء لان للأكثر حكم الكمال فاما اذا أسقطت سقطاً فان كان قد استبان شئ من خلقه فهي نفساء فيما ترى من الدم بعد ذلك وان لم يستبن شئ من خلقه فلا نفاس لها ولكن ان أمكن جعل المرئى من الدم حيضاً يجعل حيضاً وان لم يمكن بان لم يتقدمه طهر تام فهو استحاضة وقال الشافعي رحمه الله تعالى يمتحن السقط بالماء الحار فان ذاب فيه فليس بولد فلا نفاس لها وان لم يذب فهو ولد وتصير به نفساء وهذا من باب الطب ليس من الفقه في شئ فلم نقل به لهذا ولكن حكمنا السيما والعلامة فان ظهر فيه شئ من آثار النفوس فهو ولد والنفاس هو الدم الخارج بعقب خروج الولد وان لم يستبن فيه شئ من الآثار فهذه علقة أومضغة فلم يكن للدم المرئى بعدها حكم النفاس ثم المسألة على وجهين اما ان ترى الدم قبل إسقاط السقط أولا تراه فان رأت الدم قبل اسقاط السقط فان كان السقط مستبين الخلق لاتترك الصلاة والصوم بالدم المرئى قبله وان كانت تركت الصلاة فعليها قضاؤها لانه تبين انها كانت حاملا حين رأت الدم وليس لدم الحامل حكم الحيض وهي نفساء فيما تراه بعد السقط وان لم يكن السقط مستبين الخلق فما رأته قبل السقط حيض ان أمكن ان يجعل حيضاً بان وافق أيام عادتها وكان مرئياً عقيب طهر صحيح لانه تبين انها لم تكن حاملا ثم ان كان مارأت قبل السقط مدة تامة فما رأت بعد السقط استحاضة وان لم تكن مدة تامة تكمل مدتها مما رأت بعد السقط ثم هي مستحاضة بعد ذلك فان كانت أيامها ثلاثة فرأت قبل السقط ثلاثة دما ثم استمر بها الدم بعد السقط فحيضها الثلاثة التي رأتها قبل السقط وهى مستحاضة فيما رأت بعد السقط وان كان مارأت قبل السقط يوما أو يومين تكمل مدتها ثلاثة أيام مما تراه بعد السقط ثم هى مستحاضة بعد ذلك وان لم ترد ماقبل السقط ورأته بعده فان كان السقط مستبين الخلق فهى نفساء وان لم يكن مستبين الخلق فان أمكن جعل ماتراه بعد السقط حيضاً يجعل حيضاً لمابعدل

أيام سادسها وان لم يمكن جعله حيضاً فهي مستحاضة في ذلك فان أسقطت في شرالحرج سقطاً لاندري أنه كان مستبين الخلق أولم يكن فهذا أيضا على وجهين اما أن ترى الدم قبل السقط أولا تراه الا بعد السقط فان لم تر الدم الا بعد السقط وأيامها في الحيض عشرة وفي الطهر عشرون فنقول اذا كان السقط مستبين الخلق فلها نفاس أربعين لانها مبتدأة في النفاس وقد استمر بها الدم فيكون نفاسها أكثر النفاس كالمبتدأة بالحيض اذا استمر بها الدم وان لم يكن السقط مستبين الخلق فحيضها عشرة فتترك الصلاة عقيب السقط عشرة أيام بيقين لأنها في هذه العشرة اما حائض واما نفساء ثم تغتسل وتصلي عشرين يوماً بالوضوء لوقت كل صلاة بالشك لانه تردد حالها بين الطهر والنفاس ثم تترك عشرة بيقين لانها في هذه العشرة اما حائض أو نفساء ثم تغتسل لتمام مدة النفاس والحيض ثم بعده طهرها عشرون وحيضها عشرة وهكذا دأبها أن تغتسل في كل وقت توهم انه وقت خروجها من الحيض والنفاس فان كانت قد رأت قبل اسقاط السقط دما فان كان مارأت قبل الاسقاط مستقلا لاتترك الصلاة بعد الاسقاط وان لم يكن مستقلا تركت بعد الاسقاط قدر ماتتم به مدة حيضها ولا تترك الصلاة فيما رأت قبل الاسقاط على كل حال ولو تركت قضتها تصلاؤها لانه ان كان السقط مستبين الخلق لم يكن مارأت قبله حيضا وان لم يكن مستبين الخلق كان ذلك حيضا فيتردد حالها فيما رأت قبل السقط بين الحيض والطهر فلا تترك الصلاة بالشك ثم ان كان حيضها عشرة وطهرها عشرون فان رأت قبل الاسقاط عشرة ثم أسقطت اغتسلت وصلت عشرين يوماً بعد السقط لانه تردد حالها فيه بين الطهر والنفاس ثم تترك عشرة بيقين لأنها فيه نفساء أو حائض ثم تغتسل وتصلي عشرين يوما عشرة بالشك لأنه تردد حالها فيها بين النفاس والطهر ثم تغتسل وتصلي عشرة أخرى بيقين الطهر ثم تصلي عشرة بالشك لتردد حالها فيها بين الحيض والطهر ثم تغتسل وهكذا دأبها وان كانت رأت قبل السقط خمسة أيام دماثم أسقطت كما بينا فانها تترك الصلاة خمسة أيام بعد السقط لأن السقط ان لم يكن مستبين الخلق فهذه الخمسة تتمة مدة حيضها وان كان مستبين الخلق فهذا أول نفاسها فتترك الصلاة في هذه الخمسة بيقين ثم تغتسل وتصلي عشرين يوما بالوضوء لوقت كل صلاة بالشك لتردد حالها فيه بين النفاس والطهر ثم تترك عشرة بيقين لانها في هذه العشرة إما حائض أو نفساء فبلغ الحساب خمسة

وثلاثين ثم تغتسل وتصلى خمسة أيام بالوضوء بالشك ثم تغتسل لتمام الأربعين لانه وقت خروجها من النفاس ان كان السقط مستبين الخلق ثم تصلى خمسة عشر يوما بالوضوء بيقين لانه طهرها فبلغ الحساب خمسة وخمسين ثم تصلى خمسة أيام بالوضوء بالشك لتردد حالها فيها بين أول الحيض ان لم يكن السقط مستبين الخلق وبين آخر الطهر ان كان السقط مستبين الخلق فبلغ الحساب ستين ثم تترك خمسة لأنها تتيقن بأن هذه الخمسة إما أول حيضها أو آخر حيضها ثم تغتسل وتصلى خمسة أيام بالوضوء بالشك ثم تغتسل مرة أخرى لان هذا آخر حيضها ان كان السقط مستبين الخلق ثم تصلى خمسة عشر يوماً بالوضوء بيقين وهكذا دأبها ان تترك فى كل مرة الصلاة فى كل خمسة فيها بيقين الحيض وأن تغتسل فى كل وقت تتوهم أنه وقت خروجها من الحيض . وان ولدت ولداً أو أسقطت سقطاً مستبين الخلق واستمر بها الدم وشكت في حيضها أو طهرها فهذه المسئلة على ثلاثة أوجه إما ان شكت فى حيضها أنه خمسة أو عشرة وتيقنت بأن طهرها عشرون أو شكت في طهرها أنه خمسة عشر أو عشرون وعلمت أن حيضها عشرة أو شكت فيهما جميعاً فان شكت فى الحيض انه خمسة أو عشرة ولم تشك فى الطهر فانها بعد الاربعين التى هي نفاسها تغتسل وتصلي عشرين يوماً باليقين لانها عالمة بعدة طهرها ثم تدع خمسة بيقين لانها حائض فيها ثم تغتسل فبلغ الحساب خمسة وعشرين ولها حسابان الاقصر والاطول فنى الحساب الاقصر استقبلها طهر عشرين وفي الحساب الاطول بقى من حيضها خمسة فتصلى خمسة أيام بالوضوء بالشك ثم تغتسل وتصلى خمسة عشر بالوضوء بيقين الطهر فبلغ الحساب خمسة وأربعين وفى الحساب الاقصر استقبلها الحيض خمسة وفي الاطول بقى من طهرها خمسة فتصلى خمسة بالوضوء بالشك فبلغ الحساب خمسين ثم تغتسل وفى الحساب الاقصر استقبلها الطهر عشرون وفي الاطول الحيض عشرة فتصلى عشرة بالوضوء بالشك ثم تغتسل فبلغ الحساب ستين ثم في الحساب الاقصر بقى من طهرها عشرة وفي الاطول استقبلها طهر عشرين فتصلى عشرة بيقين فبلغ الحساب سبعين ثم في الحساب الاقصر استقبلها الحيض خمسة وفي الاطول بقى من طهرها عشرة فتصلى خمسة بالوضوء بالشك فبلغ الحساب خمسة وسبعين فتغتسل ثم فى الحساب الاقصر استقبلها طهر عشرين وفي الاطول بقى من طهرها خمسة فتصلى خمسة بالوضوء بيقين فبلغ الحساب ثمانين ثم في

الحساب الاقصر بقى من طهرها خمسة عشر وفى الاطول استقبلها الحيض عشرة فتصلى عشرة بالوضوء بالشك فبلغ الحساب تسعين فتغتسل ثم في الحساب الاقصر بقى من طهرها خمسة وفى الاطول استقبلها طهر عشرين فتصلى بالوضوء بيقين خمسة فبلغ خمسة وتسعين ثم في الاقصر استقبلها الحيض خمسة وفى الاطول بقى من طهرها خمسة عشر فتصلى خمسة بالوضوء بالشك ثم تغتسل فبلغ الحساب مائة ثم في الاقصر لستقبلها طهر عشرين وفى الاطول بقى من طهرها عشرة فتصلى عشرة بيقين فبلغ الحساب مائة وعشرة ثم فى الاقصر بقى من طهرها عشرة وفي الاطول استقبلها الحيض عشرة فتصلي عشرة بالشك ثم تغتسل فبلغ الحساب مائة وعشرين ثم فى الاقصر استقبلها الحيض خمسة وفى الاطول استقبلها طهر عشرين فتصلى خمسة بالوضوء بالشك فبلغ الحساب مائة وخمسة وعشرين ثم فى الاقصر استقبلها الطهر عشرين وفى الاطول بقى من طهرها خمسة عشر فتصلى خمسة عشر بالوضوء بيقين فبلغ الحساب مائة وأربعين ثم فى الاقصر بقى من طهرها خمسة وفي الاطول استقبلها الحيض عشرة فتصلى خمسة بالوضوء بالشك بلغ الحساب مائة وخمسة وأربعين ثم فى الاطول بقى من حيضها خمسة وفي الاقصر استقبلها الحيض خمسة فتترك هذه الخمسة بيقين ثم تغتسل فبلغ الحساب مائة وخمسين واستقام دورها فى ذلك وعلى هـذا النحو يخرج ما اذا كان الشك فى الطهر أنه خمسة عشر أو عشرون واستقام دورها فيه أيضاً فى مائة وخمسين ثم تخرج على هـذا النحو ما اذا شكت فيهما فى الحيض أنه خمسة أو عشرة وفي الطهر أنه خمسة عشر أو عشرون وانما يستقيم دورها فى هذا الفصل فى ثلثمائة يوم ﴿قال﴾ امرأة ولدت وانقطع دمها بعد يوم أو يومين أو ثلاثة انتظرت الى آخر الوقت ثم اغتسلت وصلت فالانتظار لتوهم أن يعاودها الدم والاغتسال فى آخر الوقت لانها طاهرة ظاهراً وقد بينا نظيره فى الحيض فان كانت طلقت حين ولدت صدقت على انقضاء العدة فى أربعة وخمسين يوما وزيادة ما في قول محمد رحمه الله تعالى وفى قول أبي يوسف رحمه الله تعالى لا تصدق في أقل من خمسة وستين يوما وفي قول أبى حنيفة فى رواية محمد رحمهما الله تعالى لا تصدق فى أقل من خمسة وثمانين يوما وفى رواية الحسن رحمه الله تعالى لا تصدق فى أقل من مائة يوم وذكر أبو سهل الفرائضى رحمه الله تعالى فى كتاب الحيض رواية عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى انها لا تصدق فى أقل من مائة وخمسة عشر يوما وهذه المسئلة تبنى

على فصلين أحدهما مابينا أن عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى اذا كان الدم محيطا بطرفي الاربعين فالطهر المتخلل لا يكون فاصلا وان طال والثاني أن المطلقة اذا كانت تعتد بالأقراء في كم تصدق اذا أخبرت بانقضاء المدة فقال أبوحنيفة رحمه الله تعالى لاتصدق فى أقل من ستين يوما . وقال أبو يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى تصدق فى تسعة وثلاثين يوما وتخريج قولهما أنه يجعل كانه طلقها فى آخر جزء من أجزاء الحيض وحيضها أقل الحيض ثلاثة وطهرها أقل الطهر خمسة عشر فثلاث مرات ثلاثة يكون تسعة وطهران كل واحد منهما خمسة عشر يكون ثلاثين فلهذا صدقت في تسعة وثلاثين يوما لانها أمينة فاذا أخبرت بماهو محتمل يجب قبول خبرها وقيل على قول أبي يوسف رحمه الله تعالى ينبغي أن تصدق في سبعة وثلاثين يوما ونصف وأربع ساعات لانا قد بينا أن أقل الحيض عنده يومان والاكثر من اليوم الثالث فيجعل كل حيضة يومان ونصف وساعة فذلك سبعة ونصف وثلاث ساعات وساعة الاخبار والاغتسال فتصدق فى سبعة وثلاثين يوما ونصف وأربع ساعات للاحتمال فاما تخريج قول أبي حنيفة رحمه الله تعالى فعلى ما ذكره محمد رحمه الله تعالى يجعل كأنه طلقها من أول الطهر تحرزاً عن ايقاع الطلاق فى الطهر بعد الجماع وطهرها خمسة عشر لانه لا غاية لأكثر الطهر فيقدر بأقله وحيضها خمسة لان من النادر أن يكون حيضها أقل أو يمتد الى أكثر الحيض فيعتبر الوسط من ذلك وذلك خمسة فثلاثة أطهار كل طهر خمسة عشر يكون خمسة وأربعين وثلاث حيض كل حيضة خمسة يكون خمسة عشر فذلك ستون يوما وعلى مارواه الحسن رحمه الله تعالى يجعل كأنه طلقها في آخر جزء من الطهر لان التحرز عن تطويل العدة واجب وايقاع الطلاق فى آخر الطهر أقرب الى التحرز عن تطويل العدة ثم الحيض لها عشرة لانا لما قدرنا طهرها بأقل المدة نظرا لها يقدر حيضها بأكثر الحيض نظراً للزوج فثلاث حيض كل حيضة عشرة يكون ثلاثين وطهران كل طهر خمسة عشر يوما يكون ثلاثين فذلك ستون قال ولا معنى لما قال أبو يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى لانه لااحتمال لتصديقها في تلك المدة الا بعد أمور كلها نادرة منها أن يكون الايقاع في آخر جزء من أجزاء الطهر ومنها أن يكون حيضها أقل مدة الحيض ومنها أن يكون طهرها أقل مدة الطهر ومنها أن لا تؤخر الاخبار عن ساعة الانقضاء والأمين اذا أخبر بما لايمكن تصديقه فيه الا بأمور هي نادرة لايصدق كالوصى اذا قال أنفقت على الصبي فى يوم مائة درهم لايصدق

وما قاله محتمل بأن يشترى له نفقة فتسرق ثم مثلها فتحرق ثم مثلها فتتلف فلا يصدق لكون
هذه الامور نادرة فكذلك هنا فان كانت المطلقة أمة فعلى قول أبي يوسف ومحمد رحمهما الله
تعالى تصدق في احد وعشرين يوما لان حيضها ثلاثة وطهرها خمسة عشر فحيضتان تكون
ستة وطهرها بينهما يكون خمسة عشر فذلك احد وعشرون يوما وعند أبي حنيفة في
رواية محمد رحمهما الله تعالى تصدق في أربعين يوما ويجعل كأنه طلقها في أول الطهر فطهران
كل واحد منهما خمسة عشر يكون ثلاثين وحيضتان كل واحدة منهما خمسة يكون عشرة
فذلك أربعون وعلى رواية الحسن رحمه الله تعالى تصدق في خمسة وثلاثين يوما ويجعل
كأنه طلقها في آخر الطهر فحيضتان كل واحدة منهما عشرة وطهرها خمسة عشر بينهما يكون
خمسة وثلاثين يوما اذا عرفنا هذا جئنا الي بيان مسئلة الكتاب اذا قال لامرأته الحامل
اذا ولدت فأنت طالق فالتخريج قول أبي حنيفة على رواية محمد رحمهما الله تعالى أن يجعل
نفاسها خمسة وعشرين يوما تحرزاً عن معاودة الدم بعد الطهر قبل كمال الاربعين وطهرها خمسة
عشر فذلك أربعون ثم حيضها خمسة وطهرها خمسة عشر فثلاث حيض كل حيضة خمسة
وطهران بينها كل واحد منهما خمسة عشر يكون خمسة وأربعين فاذا ضممته الى الاربعين
يكون خمسة وثمانين فتصدق في هذا القدر وعلى رواية الحسن رحمه الله تعالى التخريج
هكذا الا أن حيضها بعد الاربعين عشرة فثلاث حيض كل حيضة عشرة وطهران بينها
يكون ستين يوما اذا ضممتها الى الاربعين يكون مائة يوم وعلى رواية أبي سهل الفرائضي
رحمه الله تعالى قال يجعل نفاسها أربعين يوما لان أكثر مدة النفاس معلوم كأكثر مدة
الحيض وكما قدرنا حيضها بأكثر المدة كذلك قدرنا نفاسها بأكثر المدة ثم بعد النفاس
طهر خمسة عشر فذلك خمسة وخمسون اذا ضممت اليه ستين يوما كما بينا كان مائة يوم
وخمسة عشر يوما فلهذا لا تصدق فيما دون هذا القدر فاما على قول أبي يوسف رحمه الله
تعالى يجعل نفاسها احد عشر يوما لان أدنى مدة النفاس هذا وذلك لان العادة ان مدة
النفاس تزيد على مدة الحيض والساعات لا يمكن ضبطها وكذلك الايام لا غاية لاكثرها
فقدرنا الزيادة بيوم واحد فكان نفاسها احد عشر يوما وعابه محمد رحمه الله تعالى في
ذلك فقال هو يقول اذا انقطع عن النفساء دمها في اقل من احد عشر يوما اغتسلت
وصلت فهذا ينقض قوله في المعتدة ولكن أبو يوسف رحمه الله تعالى في هذا الحرف اعتبر

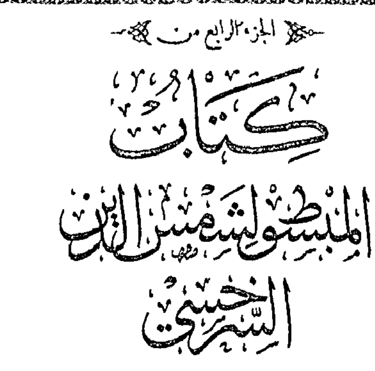
العادة دون الاحتمال ثم طهرها خمسة عشر فذلك ستة وعشرون ثم بعده تسعة وثلاثون يوما لثلاث حيض كما بينا فذلك خمسة وستون يوما فلهذا صدقها في هذا القدر وعلى قول محمد رحمه الله تعالى تصدق فى أربعة وخمسين يوما وزيادة لانه لاغاية لاقل النفاس فاذا قالت كان ساعة وجب تصديقها للاحتمال والطهر بعده خمسة عشر ثم تسعة وثلاثون يوما لثلاث حيض فذلك أربعة وخمسون يوما وساعة فصدقت في هذا المقدار للاحتمال فان كانت المرأة أمة والمسئلة بحالها فعلى تخريج محمد لقول أبي حنيفة رحمهما الله تعالى تصدق في خمسة وستين يوما نفاسها خمسة وعشرون وطهرها خمسة عشر وحيضها خمسة فحيضتان بعد الاربعين وطهر بينهما يكون خمسة وعشرين اذا ضممته الى الاربعين يكون خمسة وستين يوما وعلى رواية الحسن رحمه الله تعالى تصدق فى خمسة وسبعين لانه يجعل حيضها عشرة فحيضتان بعد الاربعين وطهر بينهما يكون خمسة وثلاثين يوما اذا ضممتها الى الاربعين يكون خمسة وسبعين وعلى رواية أبي سهيل الفرائضى رحمه الله تعالى تصدق في تسعين يوما نفاسها أربعون وحيضها عشرة فطهر ان وحيضتان يكون خمسين يوما اذا ضممته الى الاربعين يكون تسعين وعلى قول أبي يوسف رحمه الله تعالى تصدق فى سبعة وأربعين يوما نفاسها احد عشر والطهر بعده خمسة عشر فذلك ستة وعشرون اذاضممته الى احد وعشرين كما بينا يكون سبعة وأربعين وعلى قول محمد رحمه الله تعالى تصدق فى ستة وثلاثين يوما وساعة لانه يجعل نفاسها ساعة وطهرها خمسة عشر ثم بعد ذلك احد وعشرون كما بينا من قوله فذلك ستة وثلاثون يوما وساعة تصدق في هذا المقدار اذا أخبرت بانقضاء المدة للاحتمال والله أعلم بالصواب

﴿ تم الجزء الثالث من المبسوط ويليه الجزء الرابع ﴾
﴿ وأوله كتاب المناسك ﴾

﴿ فهرس الجزء الثالث من كتاب المبسوط لشمس الدين السرخسي ﴾

﴿ تم الفهرس ﴾

الجزء الرابع من



كتاب المبسوط لشمس الدين السرخسي

وكتب ظاهر الرواية أتت * ستاً وبالاصول أيضاً سميت
صنفها محمد الشيباني * حرر فيها المذهب النعماني
الجامع الصغير والكبير * والسير الكبير والصغير
ثم الزيادات مع المبسوط * تواترت بالسند المضبوط
ويجمع الست كتاب الكافي * للحاكم الشهيد فهو الكافي
أقوى شروحه الذي كالشمس * مبسوط شمس الامة السرخسي

(تنبيه) قد باشر جمع من حضرات أفاضل العلماء تصحيح هذا الكتاب بمساعدة جماعة من ذوي الدقة من أهل العلم والله المستعان وعليه التكلان

(أول طبعة ظهرت على وجه البسيطة لهذا الكتاب الجليل)

الحاج محمد افندي ساسي المغربي التونسي

طبع بمطبعة السعادة بجوار محافظة مصر سنة ١٣٢٤ هـ لصاحبها محمد اسماعيل



الحمد لله رب العالمين والعاقبة للمتقين ولا عدوان الا على الظالمين
والصلاة والسلام على رسوله محمد وآله أجمعين

﴿ كتاب المناسك ﴾

﴿ قال ﴾ الشيخ الامام الأجل الزاهد شمس الأئمة وفخر الاسلام أبو بكر محمد بن أبي سهل السرخسي رحمه الله تعالى اعلم ان الحج في اللغة القصد ومنه قول القائل

وأشهد من عوف حلولا كثيرة ... يحجون سب الزبرقان المزعفرا

أي يقصدون له معظمين اياه وفي الشريعة عبارة عن زيارة البيت على وجه التعظيم لاداء ركن من أركان الدين عظيم ولا يتوصل الى ذلك الا بقصد وعزيمة وقطع مسافة بعيدة فالاسم شرعي فيه معنى اللغة والمناسك جمع النسك والنسك اسم لكل مايتقرب به الى الله عزوجل ومنه سمي العابد ناسكا ولكنه في لسان الشرع عبارة عن أركان الحج قال الله تعالى فاذا قضيتم مناسككم وفرضية الحج ثابتة بالكتاب والسنة اما الكتاب فقوله تعالى ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا وآكد مايكون من ألفاظ الالزام كلمة على وأما السنة فقول رسول الله صلى الله عليه وسلم من وجد زاداً وراحلة يبلغانه بيت الله تعالى ولم يحج حتي مات فليمت ان شاء يهوديا وان شاء نصرانياً وفي رواية فليمت على أي ملة شاء سوى ملة الاسلام وتلا قوله تعالى ومن كفر فان الله غني عن العالمين وسبب وجوب الحج ما أشار الله تعالى اليه في قوله حج البيت فالواجبات تضاف الى أسبابها ولهذا لايجب في العمر الا مرة واحدة لان سببه وهو البيت غير متكرر والاصل فيه حديث الاقرع بن حابس رضي الله تعالى عنه حيث قال يارسول الله الحج في كل عام أم مرة فقال صلى الله عليه وسلم بل مرة فما زاد فتطوع والوقت فيه شرط الاداء وليس بسبب ولهذا لايتكرر بتكرر الوقت الا أن أركان هذه العبادة متفرقة على الامكنة والازمنة

فلا يجوز الا براعاة الترتيب فيها ولهذا لا يتأدى طواف الزيارة قبل الوقوف كما لا يتأدى السجود فى فصل الصلاة قبل الركوع والمال شرط يتوصل به الى الاداء ولهذا لا يتحقق الاداء من فقير لا مال له فرضاً وأركان هذه العبادة الافعال والمال ليس بسبب فيه ولكنه معتبر ليتيسر به الوصول الى مواضع أداء أركانه ثم بدأ الكتاب فقال اذا أردت أن تحرم بالحج ان شاء الله اقتـد بكتاب الله تعالى فى ذكر الاستثناء فى قوله تعالى لتدخلن المسجد الحرام ان شاء الله وقيل ان أبا حنيفة رحمه الله تعالى خاطب أبا يوسف رحمه الله تعالى والواحد يشك فى حاله أنه يحج أو لا يحج فقيد بالاستثناء وتفرس فيه أنه يحج فما أخطأت فراسته ﴿قال﴾ فاغتسل أو توضأ والغسل فيه أفضل هكذا روى أن النبي صلى الله عليه وسلم تجرد لاهلاله فاغتسل رواه خارجة بن زيد بن ثابت رضى الله عنه وهذا الاغتسال ليس بواجب لما روى أن أبا بكر رضي الله عنه قال لرسول الله صلى الله عليه وسلم ان أسماء قد نفست قال مرها فلتغتسل ولتحرم بالحج ومعلوم أن الاغتسال الواجب مع النفاس والحيض لا يتأدي فعرفنا أن هذا الاغتسال لمعنى النظافة وما كان لهذا المقصود فالوضوء يقوم مقامه كما فى العيدين والجمعة ولكن الغسل أفضل لان معنى النظافة فيه أكمل ثم البس ثوبين ازارا ورداء جديدين أو غسيلين هكذا ذكر جابر رضى الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم اتزر وارتدي عند احرامه ولان المحرم ممنوع من لبس المخيط ولا بد له من ستر العورة فتعين للستر الارتداء والاتزار والجديد والغسيل في هذا المقصود سواء غير أن الجديد أفضل لقوله صلى الله عليه وسلم لابى ذر رضى الله عنه تزين لعبادة ربك ﴿قال﴾ وادهن بأى دهن شئت وهو الظاهر من المذهب عندنا أنه لا بأس بأن يتطيب ويدهن قبل احرامه بما شاء وروى عن محمد رحمه الله تعالى قال كنت لا أرى بذلك بأساً حتى رأيت أقواما يحضرون طيباً كثيراً ويصنعون شيئاً شنعاً فكرهت ذلك وهو قول مالك رحمه الله تعالى وقد نقل عن عمر وعثمان رضى الله عنهما كراهة ذلك وحجة هذا القول حديث الاعرابى حيث جاء الى رسول الله صلى الله عليه وسلم وعليه جبة متضمخة أى متلطخة بالخلوق فسأله عن العمرة فلم يجبه حتى نزل عليه الوحي فلما سرى عنه قال اين السائل عن العمرة فقال الاعرابى هاأنا ذا يارسول الله فقال صلى الله عليه وسلم أما جبتك فانزعها وأما الخلوق فاغسله واصنع فى عمرتك ما أنت صانع في حجتك فقد أمره بازالة الطيب عن نفسه عند الاحرام ولنا حديث عائشة رضى الله عنها

قالت كنت أطيب رسول الله صلى الله عليه وسلم لاحرامه قبل ان يحرم ولحله قبل ان يزور البيت وفي رواية كنت أرى وبيص المسك في مفارق رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد احرامه فتطيبوا وعن عائشة رضى الله عنها قالت كنا نخرج مع رسول الله صلى الله عليه وسلم متضمخاً جباهنا بالمسك ثم نحرم فنعرق فيسيل على وجوهنا ورسول الله صلى الله عليه وسلم يري ذلك ولا يكرهه وتأويل حديث الاعرابى انه كره الخلوق له لكونه بمنزلة الثوب المورس والمزعفر ومعنى كراهة محمد رحمه الله تعالى لاستعمال الطيب الكثير انه بعد الاحرام ربما ينتقل على بدنه من موضع الى موضع فيكون ذلك بمنزلة التطيب ابتداء بعد الاحرام في الموضع الثانى ولكن هذا ليس بقوى فانه لاتلزمه الكفارة بهذا ولو كان بهذه المنزلة لوجب عليه الكفارة واختلف مشايخنا رحمهم الله تعالى فيما اذا تطيب بعد احرامه وكفر ثم تحول الطيب مع عرقه من موضع الى موضع فمنهم من يقول لاتلزمه كفارة جديدة لان أصل فعله قد انقطع بالتكفير فلا معتبر بأثره كما لو فعله قبل الاحرام ومنهم من قال تلزمه كفارة أخرى هنا لان أصل فعله كان محظوراً فتحوله من موضع الى موضع يكون جناية أيضاً فى حكم الكفارة بخلاف ماقبل الاحرام فان أصل فعله لم يكن محظوراً ثم لامعتبر ببقاء الأثر بعد الاحرام اذا كان أصل فعله قبل الاحرام كالحلق ثم قال وصلى ركعتين لحديث عمر رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم قال أتاني آت من ربي وأنا بالعقيق فقال صل فى هذا الوادى المبارك ركعتين وقل لبيك بحجة وعمرة معاً وفيما ذكر جابر رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم صلى بذى الحليفة ركعتين عند احرامه ثم قال وقل اللهم انى أريد الحج فيسره لى وتقبله منى لانه محتاج فى أداء أركانه الى تحمل المشقة ويبقى فى ذلك أياما فيطلب التيسير من الله تعالى اذ لا يتيسر للعبد الا ما يسره الله تعالى ويسأل القبول كما فعله الخليل واسماعيل صلوات الله عليهما في قولهما ربنا تقبل منا انك أنت السميع العليم ولم يأمر بمثل هذا الدعاء لمن يريد افتتاح الصلاة لان أداءها يسير عادة ولا تطول فى أدائها المدة فاما أركان الحج متفرقة على الامكنة والازمنة ولا يؤمن فيها اعتراض الموانع عادة فلهذا أمر بتقديم سؤال التيسير (قال) ثم لب فى دبر صلواتك تلك فان شئت بعد مايستوى بك بعيرك والكلام فيه في فصول أحدها فى اشتقاق التلبية لغة فقيل هو مشتق من قولهم ألب الرجل اذا أقام في مكان فمعنى قول القائل لبيك أنا مقيم على طاعتك وقيل هو مشتق من قولهم

داري تلب دارك اى تواجهها فمنى قولهلبيك إتجاهى لك يارب وقيل هو مشتق من قولهم امرأة لبةأي محبة لزوجها فمناه محبتى لك يارب والثانى ان المختارعندنا ان يلبي من دبر صلواته وهذاقول ابن عباس رضى الله عنه وكان ابن عمر رضى الله عنهما يقول يلبى حين تستوى به راحلته وذكر جابر رضى الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم لبي حين علا البيداء الاان ابن عمر رضى الله عنه رد هذا فقال ان بيداءكم هذه تكذبون فيها على رسول الله صلى الله عليه وسلم وانما لبى رسول الله صلى الله عليه وسلم حين استوت به راحلته وعن سعيد بن جبير رضى الله عنه قال قلت لابن عباس رضى الله عنه كيف اختلف الناس فى وقت تلبية رسول الله صلى الله عليه وسلم وماحج الا مرة واحدة قال لبى رسول الله صلى الله عليه وسلم فى دبر صلواته فسمع ذلك قوم من أصحابه رضوان الله عليهم أجمعين فنقلوه وكانوا القوم يأتونه أرسالا فلبي حين استوت به راحلته فسمع تلبيته قوم فظنوا انه أول تلبيته فنقلوا ذلك ثم لبي حين علا البيداء فسمه آخرون فظنوا انه أول تلبيته فنقلوا ذلك وايم الله ما أوجبها الا فى مصلاه والثالث انه لاخلاف ان التلبية جواب الدعاء والكلام فى ان الداعي من هو فقيل الداعى هو الله تعالى كما قال تعالى فاطر السموات والارض يدعوكم ليغفر لكم من ذنوبكم وقيل الداعى رسول الله صلى الله عليه وسلم كما قال صلوات الله عليه ان سيداً بني داراً واتخذ فيها مأدبة وبعث داعياً وأراد بالداعى نفسه والاظهر ان الداعى هو الخليل صلوات الله عليه على ما روى انه لما فرغ من بناء البيت أمر بأن يدعو الناس الى الحج فصعد بأبى قبيس وقال الاان الله تعالى أمر ببناء بيت له وقد بنى الاحجوه فبلغ الله صوته الناس فى أصلاب آبائهم وأرحام أمهاتهم فنهم من أجاب مرة ومنهم من أجاب مرتين وأكثر من ذلك وعلى حسب جوابهم يحجون وبيان هذا فى قوله تعالى وأذن فى الناس بالحج الآية فالتلبية اجابة لدعاء الخليل صلوات الله عليه وسلامه ثم صفة التلبية ان يقول لبيك اللهم لبيك لاشريك لك لبيك إن الحمد والنعمة لك والملك لاشريك لك هكذا رواه ابن عمر وابن مسعود رضى الله عنهما فى صفة تلبية رسول الله صلى الله عليه وسلم ومن أهل اللغة من اختار نصب الالف فى قوله ان الحمد ومعناه لان الحمد أوبان الحمد فأما المختار عندنا الكسر وهو المروى عن محمد رحمه الله تعالى ووافقه الفراء لان بكسر الالف يكون ابتداء الثناء وبنصب الالف يكون وصفا لما تقدم وابتداء الثناء أولى ولا بأس عندنا فى الزيادة على هذه التلبية وبين العلماء اختلاف يأتى في موضعه ان

شاء الله تعالى فظاهر المذهب عندنا ان غير هذا اللفظ من الثناء والتسبيح يقوم مقامه في حق من يحسن التلبية أو لا يحسن وكذلك لو أتى به بالفارسية فهو والعربية سواء اما على قول أبي حنيفة فظاهر لانا قد بينا مذهبه في التكبير عند افتتاح الصلوات أن المعتبر ذكر الله تعالى على سبيل التعظيم وان لفظ الفارسية والعربية فيه سواء فكذلك هنا ومحمد رحمه الله تعالى هنالك يقول لا يتأدى بالفارسية ممن يحسن العربية وهنا يتأدى لان غير الذكر هنا يقوم مقام الذكر وهو تقليد الهدي فكذلك غير العربية يقوم مقام العربية بخلاف الصلوات وبهذا يفرق أبو حنيفة وأبو يوسف رحمهما الله تعالى بين التلبية والتكبير عند افتتاح الصلوات. وقد روى الحسن عن أبي يوسف رحمهما الله تعالى أن غير التلبية من الاذكار لا يقوم مقام التلبية هنا كما في الصلوات على قوله ولا يصير محرما بمجرد النية ما لم يأت بالتلبية أو ما يقوم مقامها خلافا للشافعي رحمه الله تعالى وبيانه يأتي في موضعه ان شاء الله تعالى ﴿قال﴾ والمستحب رفع الصوت بالتلبية هكذا روى خلاد بن السائب أن النبي صلى الله عليه وسلم قال أمرني جبريل عليه السلام أن آمر أمتي أو من معي بأن يرفعوا أصواتهم بالتلبية وقال صلى الله عليه وسلم أفضل الحج العج والثج فالعج رفع الصوت بالتلبية والثج اراقة الدم والمستحب عندنا في الاذكار والدعاء الخفية الا فيما تعلق باعلانه مقصود كالاذان للاعلام والخطبة للوعظ وتكبيرات الصلوات لاعلام التحرم والانتقال والقراءة لاسماع المؤتم فالتلبية للشروع فيما هو من اعلام الدين فلهذا كان المستحب رفع الصوت به ﴿قال﴾ فاذا لبيت فقد أحرمت يعني اذا نويت ولبيت الا أنه لم يذكر النية لتقدم الاشارة اليها في قوله اللهم اني أريد الحج قال فاتق ما نهى الله عنه من قتل الصيد والرفث والفسوق والجدال أما قتل الصيد فالمحرم منهي عنه في قوله تعالى لا تقتلوا الصيد وأنتم حرم والصيد محرم عليه ما دام محرما لقوله تعالى وحرم عليكم صيد البر ما دمتم حرما وأما الرفث والفسوق والجدال فالنهي عنها في قوله تعالى فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج فهو نهي بصيغة النفي وهذا آكد ما يكون من النهي وفي تفسير الرفث قولان أحدهما الجماع بيانه في قوله تعالى أحل لكم ليلة الصيام الرفث والثاني الكلام الفاحش الا ان ابن عباس رضي الله عنه كان يقول انما يكون الكلام الفاحش رفثا بحضرة النساء حتى روى انه كان ينشد في احرامه

وهن يمشين بنا هميسا ان تصدق الطير ننك لميسا

(لميس اسم جاريته) فقيل له أترفث وأنت محرم فقال انما الرفث بحضرة النساء وقال أبو هريرة رضي الله عنه كنا ننشد الاشعار فى حالة الاحرام فقيل له مثل ماذا فقال مثل قول القائل

قامت تريك رهبة ان تصرما   ساقاً بخناء وكعبا أدرما

ذكر في كفاية المتحفظ وأما الفسوق فهو اسم للمعاصي وذلك منهى عنه في الاحرام وغير الاحرام الا ان الحظر في الاحرام أشد لحرمة العبادة وفي تفسير الجدال قولان أحدهما ان يجادل رفيقه فى الطريق والثانى ان المراد مجادلة المشركين فى تقديم وقت الحج وتأخيره وذلك هو النسيء الذى قال الله تعالى انما النسيء زيادة فى الكفر الآية وذلك منفى بعد الاسلام ﴿ قال ﴾ ولا يشير الى صيد ولا يدل عليه لحديث أبي قتادة رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لاصحابه رضوان الله عليهم وكانوا محرمين هل أشرتم هل أعنتم هل دللتم فقالوا لا فقال إذن فكلوا ولان المحرم على المحرم التعرض للصيد بما يزيل الأمن عنه وذلك يحصل بالدلالة والاشارة وربما يتطرق به الى القتل وما يكون محرم العين فهو محرم بدواعيه كالزنا ﴿ قال ﴾ ولا تغط رأسك ولا وجهك وعلى قول الشافعي رحمه الله تعالى لا بأس للرجل بان يغطى وجهه ولا يغطى رأسه والمرأة تغطى رأسها لا وجهها واستدل بقوله صلى الله عليه وسلم احرام الرجل فى رأسه واحرام المرأة فى وجهها ﴿ ولنا ﴾ حديث الاعرابي حين وقصت به ناقته فى أخافيق جرذان وهو محرم فقال صلى الله عليه وسلم لاتخمروا رأسه ووجهه وفى هذا تنصيص على أن المحرم لايغطى رأسه ووجهه ورخص رسول الله صلى الله عليه وسلم لعثمان رضي الله عنه حين اشتكت عينه فى حال الاحرام أن يغطى وجهه فتخصيصه حالة الضرورة بالرخصة دليل على أن المحرم منهي عن تغطية الوجه ولان المرأة لا تغطى وجهها بالاجماع مع أنها عورة مستورة فان فى كشف الوجه منها خوف الفتنة فلان لا يغطى الرجل وجهه لأجل الاحرام أولى وتأويل الحديث بيان الفرق بين الرجل والمرأة فى تغطية الرأس ﴿قال﴾ ولا تلبس قباء ولا قميصا ولا سراويل ولا قلنسوة لحديث ابن عمر رضي الله عنه أن النبي صلي الله عليه وسلم قال لا يلبس المحرم القباء ولا القميص ولا السراويل ولا القلنسوة ولا الخفين الا أن لا يجد نعلين فليقطعهما أسفل من الكعبين ولا تنتقب المرأة الحرام ﴿قال﴾ ولا تلبس ثوبا مصبوغا بالعصفر ولا بالزعفران ولا بالورس لما روى عن النبي

صلى الله عليه وسلم أنه قال لا يلبس المحرم ثوبا مسه زعفران أو ورس وان عمر بن الخطاب رضي الله عنه لما رأى على طلحة بن عبيد الله ثوبا مصبوغا بعد احرامه علاه بالدرة فقال لا تعجل يا أمير المؤمنين فانما هو بمشق فقال نعم ولكن من ينظر اليك من بعد لا يعرف ذلك فيرجع الى قبيلته ويقول رأيت على طلحة فى احرامه ثوبا مصبوغا فيعيرك الناس بذلك فان كان قد غسل حتى لا ينفض فلا بأس بلبسه لان المنهي نفس الطيب لا لونه وبعد الغسل بهذه الصفة لا يبقى من عين الطيب فيه شئ ﴿ قال ﴾ ولا تمس طيباً بعد احرامك ولا تدهن لقوله صلى الله عليه وسلم الحاج الشعث التفل واستعمال الدهن والطيب يزيل هذه الصفة فيكون محرما بعد الاحرام ﴿ قال ﴾ واذا حككت رأسك فارفق بحكه حتى لا يتناثر الشعر فان ازالة ما ينمو من البدن حرام على المحرم لان أوان قضاء التفث عند التحلل من الاحرام كما قال الله تعالى بعد ذبح الهدي ثم ليقضوا تفثهم ﴿ قال ﴾ ولا تغسل رأسك ولحيتك بالخطمى لان الخطمى تقتل هوام الرأس وتزيل الشعث الذى جعله رسول الله صلى الله عليه وسلم صفة الحاج وهو من نوع قضاء التفث أيضاً ﴿ قال ﴾ ولا تقص أظفارك لانه ازالة ما ينمو من البدن فكان من نوع قضاء التفث ﴿ قال ﴾ وأكثر من التلبية فى دبر كل صلاة وكلما لقيت ركبا وكلما علوت شرفا وكلما هبطت واديا وبالاسحار هكذا نقل ان أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ورضى عنهم كانوا يلبون فى هذه الاحوال ثم تلبية المحرم في أدبار الصلوات كتكبير غير المحرم فى أيام الحج فى أدبار الصلوات وكما يؤتى بالتكبير بعد السلام فكذلك بالتلبية وكما أن المصلى يكبر عند الانتقال من ركن الى ركن فكذلك المحرم يلبي عند الانتقال من حال الى حال . وروى الأعمش عن خثيمة قال كانوا يستحبون التلبية عند ست في أدبار الصلوات واذا استعطف الرجل براحلته واذا صعد شرفا واذا هبط واديا واذا لقى بعضهم بعضاً وبالاسحار ﴿ قال ﴾ واذا قدمت مكة فلا يضرك ليلا دخلتها أو نهاراً لان هذا دخول بلدة فيستوى فيه الليل والنهار كسائر البلدان والرواة اختلفوا فى وقت دخول رسول الله صلى الله عليه وسلم مكة فروى جابر رضي الله عنه انه صلى الله عليه وسلم صلى العشاء بذي طوي ثم هجع هجعة ثم دخل مكة فطاف ليلا وروى ابن عمر رضى الله عنه انه بات بذي طوى فلما أصبح دخل مكة نهاراً والذي روي عن عمر رضى الله عنه انه كان ينهى الناس عن دخول مكة ليلا كان

ذلك للاشفاق مخافة السرق ليرى الانسان أين ينزل ويضع رحله وروى عن عمر رضى الله عنه انه حين قدم مكة معتمراً فى رمضان وجد الناس يصلون التراويح فصلى معهم وعن عائشة والحسن والحسين رضوان الله عليهم أنهم كانوا يدخلون مكة ليلا ﴿ قال ﴾ فادخل المسجد لانه قصد زيارة البيت والبيت فى المسجد وروى جابر رضى الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم لما دخل مكة دخل المسجد فلما وقع بصره على البيت قال اللهم زد بيتك تشريفاً وتعظيما وتكريماً وبراً ومهابة ولم يذكر فى الكتاب تعيين شئ من الادعية فى مشاهد الحج لما قال محمد رحمه الله تعالى التوقيت فى الدعاء يذهب رقة القلب فاستحبوا ان يدعو كل واحد بما يحضره ليكون أقرب الى الخشوع وان تبرك بما نقل عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فهو حسن وكان ابن عمر رضى الله عنهما يقول اذا لقى البيت بسم الله والله أكبر وعن عطاء رضى الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم كان اذا لقى البيت يقول أعوذ برب البيت من الدين والفقر ومن ضيق الصدر وعذاب القبر ﴿قال﴾ ثم ابدأ بالحجر الاسود فاستلمه هكذا روى جابر رضى الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم بدأ بالحجر الأسود فاستلمه وعن عمر رضي الله عنه انه استلم الحجر الأسود وقال رأيت أبا القاسم بك حفياً وعن ابن عمر رضى الله عنهما ان النبى صلى الله عليه وسلم قبل الحجر ووضع شفتيه عليه وبكى طويلا ثم نظر فاذا هو بعمر رضى الله عنه فقال ياعمر هنا تسكب العبرات وان عمر رضى الله عنه فى خلافته لما أتى الحجر الأسود وقف فقال اما انى أعلم انك حجر لاتضر ولا تنفع ولولا اني رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم استلمك مااستلمتك فبلغت مقالته علياً رضى الله عنه فقال اما ان الحجر ينفع فقال له عمر رضى الله عنه وما منفعته ياختن رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول ان الله تعالى لما أخذ الذرية من ظهر آدم عليه السلام وقررهم بقوله ألست بربكم قالوا بلى أودع اقرارهم الحجر فمن يستلم الحجر فهو يجدد العهد بذلك الاقرار والحجر يشهد له يوم القيامة واستلام الحجر للطواف بمنزلة التكبير للصلوات فيبدأ به طوافه ﴿قال﴾ ان استطعت من غير ان تؤذى مسلما لما روى ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لعمر رضى الله عنه انك رجل أيد تؤذى الضعيف فلا تزاحم الناس على الحجر ولكن ان وجدت فرجة فاستلمه والا فاستقبله وكبر وهلل ولان استلام الحجر سنة والتحرز عن أذى المسلم واجب فلاينبغي له ان يؤذى

مسلم لاقامة السنة ولكن ان استطاع تقبيله فعل والا مس الحجر بيده وقبل يده وان لم يستطع ذلك أمس الحجر شيئاً من عرجون أو غيره ثم قبل ذلك الشيء جاء في الحديث ان النبي صلى الله عليه وسلم طاف على راحلته واستلم الاركان بمحجنه وان لم يستطع شيئاً من ذلك استقبله وكبر وهلل وحمد الله تعالى وصلى على النبي صلى الله عليه وسلم وهذا استقبال مستحب غير واجب لان استقبال البيت عند الطواف لو كان واجباً كان في جميعه كاستقبال القبلة في الصلوات ولكنه مستحب لحديث ابن عباس رضى الله عنهما قال ان الحجر يبعث يوم القيامة له عينان يبصر بهما ولسان ينطق به فيشهد بالحق لمن استلمه أو استقبله ﴿قال﴾ ثم خذ عن يمينك على باب البيت فطف سبعة أشواط هكذا رواه جابر رضى الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم أخذ على يمينه من باب الكعبة فطاف سبعة أشواط ومقادير العبادة تعرف بالتوقيف لا بالرأى ﴿قال﴾ يرمل في الثلاثة الأول فى كل شوط منها من الحجر الاسود الى الحجر الاسود فالحاصل ان كل طواف بعده سعى فالرمل فى الثلاثة الاول منها سنة وكل طواف ليس بعده سعى فلا رمل فيه والرمل هو الاضطباع وهز الكتفين وهو ان يدخل احد جانبي ردائه تحت إبطه ويلقيه على المنكب الآخر ويهز الكتفين في مشيه كالمبارز الذي يتبختر بين الصفين وكان ابن عباس رضى الله عنه يقول لا رمل فى الطواف وانما فعله رسول الله صلى الله عليه وسلم اظهارا للجلادة للمشركين على ماروى أن فى عمرة القضاء لما أخلوا له البيت ثلاثة أيام وصعدوا الجبل طاف رسول الله عليه وسلم مع أصحابه فسمع بعض المشركين يقول لبعض أضناهم حمى يثرب فاضطبع رسول الله صلى الله عليه وسلم رداءه فرمل فقال لأصحابه رضوان الله عليهم أجمعين رحم الله امرأً أرى من نفسه قوة وجلداً فاذا كان ذلك لاظهار الجلادة يومئذ وقد انعدم ذلك المعنى الآن فلا معنى للرمل والمذهب عندنا أن الرمل سنة لحديث جابر وابن عمر رضى الله عنهم أن النبي صلى الله عليه وسلم طاف يوم النحر في حجة الوداع فرمل فى الثلاثة الاول ولم يبق المشركون بمكة عام حجة الوداع . وروى أن عمر بن الخطاب رضى الله عنه لما أراد الرمل في طوافه فقال علام أهز كتفي وليس هنا أحد أرائيه ولكني رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يفعله فأفعله اتباعا له وأكثر ما فيه أن سببه ما ذكره ابن عباس رضى الله عنه ولكنه صار سنة بذلك السبب فيبقى بعد زواله كرمى الجمار سببه رمى الخليل صلوات الله عليه الشيطان ثم بقى بعد زوال ذلك السبب والرمل من

الحجر الاسود الى الحجر الاسود عندنا ، وقال سعيد بن جبير رضى الله عنه لا رمل بين الركن اليماني والحجر وانما الرمل من الحجر الى الركن اليماني وروى في بعض الآثار أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يرمل من الحجر الاسود الى الركن اليماني لان المشركين كانوا يطلعون عليه فاذا تحول الى الجانب الآخر حال البيت بينه وبينهم فكان لا يرمل وبهذا أخذ سعيد بن جبير وعطاء رحمهما الله تعالى ولكنا نأخذ بحديث جابر وابن عمر رضى الله عنهم أن النبي صلى الله عليه وسلم رمل في الثلاثة الاول من الحجر الى الحجر ﴿قال﴾ وان زحمك الناس فى رملك فقم فاذا وجدت مسلكا فارمل لانه تعذر عليه اقامة السنة في الطواف للزحام فليصبر حتى يتمكن من اقامة السنة كالمزحوم يوم الجمعة يصبر حتى يتمكن من السجود وتطوف الاربعة الاشواط الاخر مشياً على هينتك على هذا اتفق رواة نسك رسول الله صلى الله عليه وسلم وكلما مررت بالحجر الاسود في طوافك هذا فاستلمه ان استطعت من غير أن تؤذى مسلما فان لم تستطع فاستقبله وكبر وهلل لان أشواط الطواف كركعات الصلوات فكما تفتتح كل ركعة تقوم اليها بالتكبير فكذلك تفتتح كل شوط باستلام الحجر وان أفتتحت به الطواف وختمت به اجزأك كما فى الصلوات فترك تكبيرات الانتقال لا يمنع الجواز فكذلك لا بأس بترك استلام الحجر عند افتتاح كل شوط فاذا كان افتتاحه للطواف باستلام الحجر وختمه بذلك ففيما بين ذلك يجعل كالمستلم حكما ﴿ قال ﴾ وليكن طوافك فى كل شوط وراء الحطيم والحطيم اسم لموضع بينه وبين البيت فرجة يسمى ذلك الموضع حطيما وحجراً فتسميته بالحجر على معنى أنه حجر من البيت أى منع منه وتسميته بالحطيم على معنى أنه محطوم من البيت أى مكسور منه فعيل بمعنى مفعول كالقتيل بمعنى مقتول وقيل بل فعيل بمعنى فاعل أي حاطم كالعليم بمعنى عالم وبيانه فيما جاء فى الحديث من دعى على من ظلمه فيه حطمه الله تعالى فينبغي لمن يطوف أن لا يدخل فى تلك الفرجة فى طوافه ولكنه يطوف وراء الحطيم كما يطوف وراء البيت لان الحطيم من البيت وهكذا روى أن عائشة رضى الله عنها نذرت ان فتح الله مكة على رسول الله صلى الله عليه وسلم أن تصلى فى البيت ركعتين فأخذ رسول الله صلى الله عليه وسلم بيدها وأدخلها الحطيم وقال صلى هنا فان الحطيم من البيت الا أن قومك قصرت بهم النفقة فأخرجوه من البيت ولولا حدثان عهد قومك بالجاهلية لنقضت بناء الكعبة وأظهرت قواعد الخليل صلوات الله عليه وأدخلت الحطيم فى البيت

والصقت العتبة بالارض وجعلت لهابابين باباشرقياً وبابا غربيا ولئن عشت الى قابل لافعلن ذلك فلم يُعش صلى الله عليه وسلم ولم يتفرغ لذلك احـد من الخلفاء الراشدين رضوان الله عليهم حتى كان زمن عبد الله بن الزبير رضى الله عنه وكان سمع الحـديث فيها ففعل ذلك وأظهر قواعد الخليـل صلوات الله عليه وبنى البيت على قواعـد الخليل صلوات الله عليـه بحضر من الناس وأدخل الحطيم فى البيت فلما قتل كره الحجاج ان يكون بناء البيت على مافعله ابن الزبير فنقض بناء الكعبة واعاده على ما كان عليه فى الجاهلية فاذا ثبت ان الحطيم من البيت فالطواف بالبيت كما قال الله تعالى وليطوفوا بالبيت العتيق ينبغى له أن يطوف من وراء الحطيم ولايقال لو استقبل الحطيم فى الصلاة لاتجوز صلاته ولوكان الحطيم من البيت لجازت لان كون الحطيم من البيت انما يثبت بخبرالواحد وفرضية استقبال القبلة بالنص فلايتأدى بما ثبت بخبر الواحدوالحاصل أنه يحتاط في الطواف والصلاة جميعاً لان خبر الواحد يوجب العمل ولايوجب علم اليقين ﴿ قال ﴾ ثم ايت المقام فصل عنده ركعتين أوحيثما تيسر عليك من المسجد هكذا روى جابر رضى الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم لما فرغ من طوافه أتى المقام وصلى ركعتين وروي عن عمر رضى الله عنـه أنه قال يارسول الله لوصليت في مقام ابراهيم فانزل الله تعالى واتخذوا من مقام ابراهيم مصلى فصلى رسول الله صلى الله عليه وسلم عنـد المقام ركعتين وهاتان الركعتان عنـد الفراغ من الطواف واجب لقول النبى صلى الله عليه وسلم وليصـل الطائف لكل أسبوع ركعتين والامر للوجوب ولان عمر رضى الله عنـه نسى ركعتى الطواف حين خرج من مكة فلما كان بذى طوى صلاهما وقال ركعتان مكان ركعتين وقال أوحيث تيسر عليك من المسجد ومراده ان الزحام يكثر عنـد المقام فلا ينبغى أن يتحمـل المشقة لذلك ولكن المسجد كله موضع الصـلاة فيصلى حيث تيسر عليه ﴿ قال ﴾ فاذافرغت منها فعد الى الحجر فاستلمه فان لم تستطع فاستقبله وهلل وكبر والاصـل ان كل طواف بعـده سعى يعود الى استلام الحجر فيه بعد الفراغ من الصلاة وكل طواف ليس بعده سعى لايعود الى استلام الحجر فيـه بعد الصلاة لان الطواف الذى ليس بعده سعى عبادة قدتم فراغه منها حين فرغ من الركعتين فلا معنى للعود الى مابه بدء الطواف فاما الطواف الذى بعده سعى فكما يفتتح طوافه باستلام الحجر فكذلك السعى يفتتح باستلام الحجر فلهـذا يعود الى الحجر فيستلمـه ﴿ قال ﴾ ثم اخرج

الى الصفا فن أى باب شاء خرج الا ان جابرا رضى الله عنه روى ان النبي صلى الله عليه وسلم خرج من باب بني مخزوم وليس ذلك بسنة بل انما فعله لانه كان أقرب الأبواب الى الصفا فهو الذي يسمى الآن باب الصفا فاذا خرج بدأ بالصفا لما روى ان الصحابة رضى الله عنهم قالوا يارسول الله بأيهما نبدأ قال ابدؤا بما بدأ الله تعالى به يريد قوله تعالى ان الصفا والمروة من شعائر الله ﴿قال﴾ وقم عليها مستقبل الكعبة فتحمد الله تعالى وتثني عليه وتكبر وتهلل وتلبي وتصلى على النبي صلى الله عليه وسلم وتدعو الله تعالى بحاجتك لما روى عن ابن عمر رضى الله عنهما ان النبي صلى الله عليه وسلم صعد الصفا حتى اذا نظر الى البيت قام مستقبل البيت يدعو وروى جابر رضى الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم لما صعد الصفا استقبل البيت وقال لا اله الا الله وحده لاشريك له له الملك وله الحمد يحيي ويميت وهو على كل شيء قدير لااله الاالله وحده أنجز وعده ونصر عبده وهزم الاحزاب وحده ثم قرأمقدار خمسة وعشرين آيةمن سورة البقرة ثم نزل وجعل يمشي نحو المروة فلما انصبت قدماه فى بطن الوادى سعى حتى التوى ازاره بساقيه وهو يقول رب اغفر وارحم وتجاوز عما تعلم انك أنت الاعز الاكرم حتى اذا خرج من بطن الوادى مشى حتى صعد المروة وطاف بينهما سبعة أشواط ثم الصعود على الصفا ليصير البيت بمرأى العين منه فانما يصعد بقدرما يحصل به هذا المقصود وهذا المقصود كان ليستقبل البيت فينبغي ان يستقبله فيأتي بالتحميد والثناء والتكبير والتهليل والصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم لان قصده ان يسأل حاجته من الله تعالى فيجعل الثناء مقدمة دعائه وبعد الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم كما يفعله الداعى عند ختم القرآن وغير ذلك ثم ذكر الدعاء هنا ولم يذكره عنداستلام الحجرلان تلك الحالة حال ابتداء العبادة وهذا حال ختم العبادة فان ختم الطواف بالسعى يكون والدعاء عند الفراغ من العبادة لاعند ابتدائها كما فى فصل الصلاة ﴿قال﴾ ثم اهبط منها نحو المروة وامش على هينتك مشياً حتى تأتي بطن الوادى فاسع فى بطن الوادى سعياً فاذا خرجت منه تمشى على هينتك مشياً حتى تأتى المروة فتصعدعليها وتقوم مستقبل الكعبة فتحمدالله تعالى وتثني عليه وتهلل وتكبر وتلبي وتصلى على النبي صلى الله عليه وسلم ثم تدعو الله تعالى بحاجتك وللناس فى أصل السعى فى بطن الوادى كلام فقد قيل بان أصله من فعل أم اسماعيل هاجر حين كانت فى طلب الماء كلما صار الجبل حائلا بينها وبين النظر الى ولدها كانت تسعى

حتى تنظر الى ولدها شفقة منها على الولد فصار ذلك سنة والاصح ان يقال فعله رسول الله صلى الله عليه وسلم فى نسكه وأمر أصحابه رضوان الله عليهم أجمعين ان يفعلوا ذلك فنفعله اتباعا له ولا نشتغل بطلب المعنى فيه كما لا نشتغل بطلب المعنى فى تقدير الطواف والسعي بسبعة أشواط ﴿ قال ﴾ فطف بينهما هكذا سبعة أشواط تبدأ بالصفا وتختم بالمروة وتسعى فى بطن الوادى فى كل شوط وظاهر ماقال في الكتاب ان ذهابه من الصفا الى المروة شوط ورجوعه من المروة الى الصفا شوط آخر واليه أشار في قوله يبدأ بالصفا ويختم بالمروة وذكر الطحاوى رحمه الله تعالى انه يطوف بينهما سبعة أشواط من الصفا الى الصفا وهو لا يعتبر رجوعه ولا يجعل ذلك شوطاً آخر والاصح ماذكر فى الكتاب لان رواة نسك رسول الله صلى الله عليه وسلم اتفقوا على أنه طاف بينهما سبعة أشواط وعلى ماقاله الطحاوى رحمه الله تعالى يصير أربعة عشر شوطاً ﴿ قال ﴾ ثم تقيم بمكة حراما لا تحل منه بشيء وهذا لانه أحرم بالحج فلا يتحلل مالم يأت بأفعال الحج ﴿ قال ﴾ وتطوف بالبيت كلما بدالك وتصلى لكل أسبوع ركعتين فان الطواف بالبيت مشبه بالصلوات قال صلى الله عليه وسلم الطواف بالبيت صلاة الا أن الله تعالى أحل فيه المنطق فمن نطق فلا ينطق الا بخير والصلاة خير موضوع فمن شاء استقل ومن شاء استكثر وكذلك الطواف ولكنه لا يسعى عقيب سائر الاطوفة في هذه المدة لان السعي الواحد من الواجبات للحج وقد أتي به فلو سعى بعد ذلك كان متنفلا به والتنفل بالسعي غير مشروع ﴿ قال ﴾ حتى تروح مع الناس الى منى يوم التروية فتبيت بها ليلة عرفة وتصلى بها الغداة يوم عرفة هكذا روى جابر وابن عمر رضى الله عنهما أن النبي صلى الله عليه وسلم صلى الفجر يوم التروية بمكة فلما طلعت الشمس راح الى منى فصلى بها الظهر والعصر والمغرب والعشاء والفجر يوم عرفة ثم راح الى عرفات ﴿ قال ﴾ ثم تغدو الى عرفات لحديث ابن عمر رضى الله عنهما ان جبرائيل صلوات الله عليه أتى ابراهيم يوم التروية فأمره فراح الى منى وبات بها ثم غدا به الى عرفات ﴿ قال ﴾ وتنزل بها مع الناس لانه من الناس فينزل حيث ينزلون ومراده أنه لا ينزل على الطريق كيلا يضيق على المارة ولا يتأذى هو بهم ﴿ قال ﴾ فان صليت الظهر والعصر مع الامام فحسن والحاصل أنه كما زالت الشمس يوم عرفة يصلى الامام بالناس الظهر والعصر بعرفات هكذا روى جابر رضى الله عنه في حديثه قال لما زالت الشمس صلى رسول الله صلى الله عليه وسلم

بالناس الظهر والعصر بأذان واقامتين وكتب عبد الملك بن مروان الى الحجاج أن لايخالف ابن عمر رضى الله عنه في شئ من أمر المناسك فلما زالت الشمس أتى ابن عمر رضى الله عنه سرادقه فقال ابن هذا فخرج الحجاج فقال ان أردت السنة فالساعة فقال انتظرني حتى اغتسل فانتظره فاغتسل وراح الى المصلى والاغتسال في هذا الوقت بعرفات سنة فان اكتفي بالوضوء أجزأه وان اغتسل فهو أفضل كما عند الاحرام وكما في العيدين والجمعة ثم يخطب قبل الصلاة خطبتين بينهما جلسة كما في الجمعة والعيدين هكذا فعله رسول الله صلى الله عليه وسلم وهذا لان المقصود تعليم الناس المناسك والجمع بين الصلاتين من المناسك فيقدم الخطبة عليه لتعليم الناس ولانهم بعد الفراغ من الصلاة يتفرقون في الموقف ولايجتمعون لاستماع الخطبة وفى ظاهر المذهب اذا صعد الامام المنبر فجلس أذن المؤذن كما فى الجمعة وعن أبي يوسف رحمه الله تعالى أنه يؤذن قبل خروج الامام لان هذا الأذان لأداء الظهر كما فى سائر الايام وهذا قوله الاول فاذا فرغ من الخطبة أقام المؤذن وصلى الامام بالناس الظهر ركعتين اذا كان مسافراً ثم يقوم المؤذن فيقوم ثانية فيصلى بهم العصر من غير أن يتنفل بين الصلاتين هكذا رواه جابر بن عبد الله رضى الله عنه فى صفة نسك رسول الله صلى الله عليه وسلم وهذا لان تقديم العصر على وقته ليتوصل الى الوقوف المقصود ولئلا ينقطع وقوفه فلأن لا يشتغل بالنافلة بين الصلاتين ليحصل هذا المقصود أولى وانما يعيد الاقامة للعصر لانه معجل على وقته المعهود فيعيد الاقامة له اعلاما للناس وان اشتغل بالتطوع بين الصلاتين اعاد الأذان للعصر الا فى رواية ابن سماعة عن محمد رحمهما الله تعالى انه قال ما دام فى وقت الظهر لايعيد الأذان للعصر فأما فى ظاهر الرواية فاشتغاله بالنفل أو بعمل آخر يقطع فور الأذان الأول فيعيد الاذان للعصر ﴿قال﴾ وان لم يدرك الجمع مع الامام وأراد أن يصلى وحده صلى كل صلاة لوقتها فى قول أبي حنيفة رحمه الله تعالى وعلى قول أبي يوسف ومحمد والشافعى رحمهم الله تعالى يجمع بينهما كما يفعل مع الامام قال فى الكتاب بلغنا ذلك عن عائشة وابن عمر رضى الله عنهم وعال فقال لان العصر انما قدمت لأجل الوقت ومعنى هذا الكلام أن الجمع بين الصلاتين انما جاز لحاجته الى امتداد الوقوف فان الموقف هبوط وصعود لا يمكن تسوية الصفوف فيها فيحتاجون الى الخروج منها والاجتماع لصلاة العصر فينقطع وقوفهم وامتداد الوقوف الى غروب الشمس واجب

فللحاجة الى ذلك جوز له الجمع بين الصلاتين وفى هـذا المنفرد والذى يصلى مع الامام سواء وقاس هذا الجمع بالجمع الثانى بالمزدلفة فان الامام فيه ليس بشرط بالاتفاق وهذا النسك معتبر بسائر المناسك في أنه لايشترط فيه الامام وأبو حنيفة رحمه الله تعالى استدل بقوله تعالى ان الصلاة كانت على المؤمنين كتاباً موقوتاً أي فرضاً مؤقتاً فالمحافظة على الوقت فى الصلاة فرض بيقين فلا يجوز تركه الا بيقين وهو الموضوع الذى ورد النص به وانما ورد النص بجمع رسول الله صلى الله عليه وسلم بين الصلاتين والخلفاء من بعده فلا يجوز الجمع الا بتلك الصفة وكأن المعنى فيه ان هذا الجمع مختص بمكان وزمان ومثله لايجوز الا بامام كاقامة الخطبة مقام ركعتين في الجمعة لما كان مختصاً بمكان وزمان كان الامام شرطاً فيه بخلاف الجمع الثانى فانه أداء المغرب فى وقت العشاء وذلك غير مختص بمكان وزمان فأما هـذا تعجيل العصر على وقته وذلك لايجوز الا فى هذا المكان وهذا الزمان ثم يسلم ان هذا الجمع لاجل الوقوف ولكن الحاجة الى الجمع للجماعة لاللمنفرد لان المنفرد يمكنه أن يصلى العصر فى وقته فى موضع وقوفه فان المصلى واقف فلا ينقطع وقوفه بالاشتغال بالصلاة وانما يحتاجون الى الخروج لتسوية الصفوف اذا أدوها بالجماعـة ولانه يشق عليهم الاجتماع فانهم بعد الفراغ من الصلاة يتفرقون في الموقف فيختار كل واحد منهم موضعاً خالياً يناجي فيه ربه عزوجل وهذا المعنى ينعدم في حق المنفرد لانه يمكنه أداء العصر في وقته في موضع خلوته وحديث عائشة وابن عمر رضى الله تعالى عنهم محمول على الامام الاجل وهو الخليفة أنه ليس بشرط ثم يعارضه قول ابن مسعود رضى الله تعالى عنه يصلى المنفرد كل صلاة لوقتها ﴿قال﴾ ولو فاته الظهر مع الامام وأدرك العصر معه عنـد أبى حنيفة رحمه الله تعالى لم يجمع بينهما أيضاً وعند زفر رحمـه الله تعالى يجمع بينهما لان التغيير انما وقع فى العصر فانها معجلة على وقتها واشتراط الامام لوقوع التغيير فيقتصر على ماوقع فيه التغيير وجه قول أبى حنيفة رحمه الله تعالى ان العصر فى هذا اليوم كالتبع للظهر لأنهما صلاتان أديتا في وقت واحد والثانية منهما مرتبة على الاولى فكان بمنزلة العشاء مع الوتر فكما ان الوتر تبع للعشاء فكذلك العصر تبع للظهر هنا ولما جعل الامام شرطاً فى التبع كان شرطاً في الأصل بطريق الاولى ودليل التبعية أنه لايجوز العصر في هذا اليوم الا بعد صحة أداء الظهر حتى لوتبين في يوم الغيم انهم صلوا الظهر قبل الزوال والعصر بعده لزمهم اعادة الصلاتين وكذلك لو جدد الوضوء بين

الصلاتين ثم تبين أنه صلى الظهر بغير وضوء لزمه اعادة الصلاتين بخلاف سائر الايام وعلى هذا الاحرام بالحج شرط لأداء هاتين الصلاتين حتى ان الحلال اذا صلى الظهر مع الامام ثم أحرم بالحج فصلى العصر والمحرم بالعمرة صلي الظهر مع الامام ثم أحرم بالحج فصلى العصر معه لم يجزه العصر الا في وقتها وعند زفر رحمه الله تعالى يجزيه وفى احدى الروايتين يشترط لهذا الجمع ان يكون محرما بالحج قبل زوال الشمس لان بزوال الشمس يدخل وقت الجمع ويختص بهذا الجمع المحرم بالحج فيشترط تقديم الاحرام بالحج على الزوال وفى الرواية الأخرى وان أحرم بالحج بعد الزوال فله ان يجمع بين الصلاتين لان اشتراط الاحرام بالحج لاجل الصلاة لا لأجل الوقت فاذا صلى العصر راح الى الموقف فوقف به ويحمد الله تعالى ويثني عليه ويهلل ويكبر ويصلى على النبي صلى الله عليه وسلم ويلبي ويدعو الله تعالى بحاجته والحاصل فيه انه يقف في أي موضع شاء من الموقف والأفضل ان يقف بالقرب من الامام لان الامام يعلم الناس ما يحتاجون اليه ويدعو فمن كان أقرب اليه كان أقرب الى الاستماع والتأمين على دعائه فيكون أفضل ﴿ قال ﴾ وينبغى ان يقف مستقبل القبلة ان شاء راكباً وان شاء على قدميه وقد ذكر جابر رضى الله عنه في حديثه ان النبي صلى الله عليه وسلم وقف على راحلته وجعل نحرها الى بطن المحراب فوقف عليها مستقبل القبلة يدعو وفي الحديث خير المواقف مااستقبلت به القبلة وان اختار بوقوفه موضعاً آخر بالبعد من الامام جاز لحديث عطاء رحمه الله تعالى أن النبي صلى الله عليه وسلم قال عرفة كلها موقف وفجاج مكة كلها منحر وفى حديث هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة رضى الله عنهم أن النبي صلى الله عليه وسلم قال عرفة كلها موقف وارتفعوا عن بطن عرنة والمزدلفة كلها موقف وارتفعوا عن وادى محسر وفي وقوفه يدعو هكذا رواه علي رضى الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال أفضل دعائي ودعاء الانبياء قبلى بعرفات لا اله الا الله وحده لا شريك له الى آخره اللهم اجعل لى فى قلبي نوراً وفي سمعى نوراً وفى بصرى نوراً اللهم اشرح لى صدري ويسر لى أمرى حديث فيه طول وقد بينا أنه يختار من الدعاء ما يشاء واجتهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فى الدعاء فى هذا الموقف لأمته فاستجيب له الا في الدماء والمظالم ﴿ قال ﴾ ويلبي في هذا الموقف عندنا وقال مالك رحمه الله تعالى الحاج يقطع التلبية كما يقف بعرفة لان اجابته باللسان الى أن يحضر وقد تم حضوره فان معظم أركان الحج الوقوف

بعرفة قال صلى الله عليه وسلم الحج عرفة ولكنا نستدل بحديث عبد الله بن مسعود رضي الله عنه أنه لبى عشية عرفة فقال له رجل ياشيخ ليس هذا موضع التلبية فقال ابن مسعود رضي الله عنه أجهل الناس أم طال بهم العهد لبيك عدد التراب لبيك حججت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فما زال يلبي حتى رمى جمرة العقبة ولأن التلبية في هذه العبادة كالتكبير في الصلوات وكما يأتي بالتكبير الى آخر الصلاة فكذلك يأتي بالتلبية هنا الى وقت الخروج من الاحرام وذلك عند الرمي يكون ﴿قال﴾ واذا غربت الشمس دفع على هينته على هذا اتفق رواة نسك رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه وقف بعرفة حتى اذا غربت الشمس دفع منها وروى أنه خطب عشية عرفة فقال أيها الناس ان أهل الجاهلية والاوثان يدفعون من عرفة قبل غروب الشمس اذا تعممت بها رؤس الجبال كعمائم الرجال في وجوههم وان هدينا ليس كهديهم فادفعوا بعد غروب الشمس فقد باشر ذلك وأمر به اظهاراً لمخالفة المشركين فليس لأحد أن يخالف ذلك الا أنه ان خاف الزحام فتعجل قبل الامام فلا بأس به اذا لم يخرج من حدود عرفة قبل غروب الشمس وكذلك ان مكث قليلا بعد غروب الشمس وذهاب الامام مع الناس لخوف الزحام فلا بأس به بعد أن لا يطوله لحديث عائشة رضي الله تعالى عنها أنها بعد افاضة الامام دعت بشراب فأفطرت ثم أفاضت ﴿قال﴾ ويمشي على هينته في الطريق هكذا قال رسول الله صلى الله عليه وسلم أيها الناس ليس البر في ايجاف الخيل ولا في ايضاع الابل عليكم بالسكينة والوقار . وروى جابر رضي الله تعالى عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يمشي على راحلته في الطريق على هينته حتى اذا كان في بطن الوادي أوضع راحلته وجعل يقول

اليك تعدو قلقاً وضينها مخالفا دين النصارى دينها

* معترضاً في بطنها جنينها *

وزعم بعض الناس أن الايضاع في هذا الموضع سنة ولسنا نقول به وتأويله ان راحلته كانت في هذا الموضع فعثها فاستنت كما هو عادة الدواب لا أن يكون بقصده الايضاع ﴿قال﴾ ولا يصلي المغرب في الطريق حتى يأتي المزدلفة لما روى أن أسامة بن زيد رضي الله تعالى عنه كان رديف رسول الله صلى الله عليه وسلم في الطريق من المزدلفة فقال الصلاة يارسول الله فقال عليه الصلاة والسلام الصلاة أمامك ومراده من هذا اللفظ اما الوقت أو المكان ولم

يصل حتى انتهى الى المزدلفة فكان ذلك دليلا ظاهراً على أنه لا يشتغل بالصلاة قبل الاتيان الى المزدلفة فاذا أتى المزدلفة نزل بهامع الناس وانما ينزل عن يمين الطريق أو عن يساره ويتحرز عن النزول على الطريق كيلا يضيق على المارة ولا يتأذي هو بهم فيصلى المغرب والعشاء باذان واقامة واحدة وقال زفر رحمه الله تعالى باذان واقامتين هكذا رواه ابن عمر رضى الله عنهما عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فاما جابر رضى الله عنه يروى أنه جمع بينهما بأذان واقامة واحدة والمراد بحديث ابن عمر رضي الله عنهما هذا أيضاً الا أنه سمى الاذان اقامة وكل واحد منهما يسمي باسم صاحبه قال صلى الله عليه وسلم بين كل أذانين صلاة لمن شاء يريد بين الاذان والاقامة ثم العشاء هنا مؤداة فى وقتها المعهود فلا تقع الحاجة الى افراد الاقامة لها بخلاف العصر بعرفات فانها معجلة على وقتها وان صح أن النبي صلى الله عليه وسلم افرد الاقامة فتأويله أنه اشتغل بين الصلاتين بنفل أو شغل آخر وعندنا في مثل هذا الموضع تفرد الاقامة للعشاء وقد ذكر فى بعض روايات ابن عمر رضى الله عنه أنه تعشى بعد المغرب ثم أفرد الاقامة للعشاء ﴿ قال ﴾ ثم يبيت بها فاذا انشق الفجر صلى الفجر بغلس هكذا رواه جابر رضى الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم لما صلى العشاء بالمزدلفة بسط له شئ فبات عليه فلما طلع الفجر صلى الفجر . وقال ابن مسعود رضي الله عنه مارأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم صلى صلاة قبل ميقاتها الاصلاة الفجر صبيحة الجمع فانه صلاها يومئذ بغلس ولان الاسفار بالفجر وان كان أفضل فى سائر المواضع ففي هذا الموضع التغليس أفضل لحاجته الى الوقوف بعده وفي الاسفار بعض التأخير فى الوقوف فاذا كان يجوز تعجيل العصر على وقتها للحاجة الى الوقوف بعدها فلأن يجوز التغليس بالفجر كان أولى ﴿ قال ﴾ ثم يقف بالمشعر الحرام مع الناس يحمد الله تعالى ويثنى عليه ويهلل ويكبر ويلبي ويصلى على النبي صلى الله عليه وسلم ويدعو الله تعالى بحاجته وهذا الوقوف منصوص عليه فى القرآن والوقوف بعرفات مشار اليه في قوله تعالى فاذا أفضتم من عرفات الآية وقد وقف رسول الله صلى الله عليه وسلم فى هذا الموضع يدعو حتى قال ابن عباس رضى الله عنه رأيت يديه عند نحره بالمشعر الحرام وهو يدعو كالمستطعم المسكين وانما تم مراد رسول الله صلى الله عليه وسلم في هذا الموقف فانه دعا لامته فاستجيب له فى الدماء والمظالم أيضاً والناس فى الجاهلية كانوا متفقين على هذا

الموقف مختلفين في الوقوف بعرفة فان الحمس كانوا لايقفون بعرفة ويقولون لايعظم غير الحرم حتى أن النبي صلى الله عليه وسلم لما وقف بعرفة جعل الناس يتعجبون ويقولون فيما بينهم هذا من الحمس فما باله خرج من الحرم فعرفنا أنه ينبغى ان لايترك الوقوف بالمشعر الحرام حتى اذا أسفر جداً دفع قبل أن تطلع الشمس هكذا رواه جابر وابن عمر رضي الله عنهما أن النبي صلى الله عليه وسلم وقف بالمشعر الحرام حتى اذا كادت الشمس ان تطلع دفع الي منى وان أهل الجاهلية كانوا لايدفعون من هذا الموقف حتى تطلع الشمس فاذا طلعت وصارت كالعمائم على رؤس الجبال دفعوا وكانوا يقولون أشرق ثبير كيما نغير فخالفهم رسول الله صلى الله عليه وسلم ودفع قبل طلوع الشمس فيجب الأخذ بفعله لما فيه من اظهار مخالفة المشركين كما في الدفع من عرفات فاذا أتى منى يأتى جمرة العقبة ويرميها من بطن الوادى بسبع حصيات مثل حصى الخذف لما روى ان النبي صلى الله عليه وسلم لما أتى منى يوم النحر لم يعرج على شئ حتى رمى جمرة العقبة وقال أول نسكنا هنا بمنى ان نرمى ثم نذبح ثم نحلق ويرميها من بطن الوادى لما روى ان ابن مسعود رضي الله عنه وقف في بطن الوادي فرمى سبع حصيات فقيل له ان ناساً يرمونها من فوقها فقال أجهل الناس أم نسوا هذا والله الذى لااله غيره مقام الذى أنزلت عليه سورة البقرة وهكذا نقل عن ابن عمر رضي الله عنهما انه رمى جمرة العقبة من بطن الوادي وقال هكذا فعله رسول الله صلى الله عليه وسلم وانما يرمى مثل حصى الخذف لما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم أمر ابن عباس رضى الله عنهما ان يناوله سبع حصيات فأخذهن بيده وجعل يقول للناس بمثل هذا فارموا وفي رواية عليكم بحصى الخذف لا يؤذى بعضكم بعضاً والمقصود اتباع سنة الخليل عليه السلام وبهذا القدر يحصل المقصود فلو رمي بأكبر من حصى الخذف ربما يصيب انساناً فيؤذيه ويكبر مع كل حصاة ويقطع التلبية عند أول حصاة يرمي بها جمرة العقبة اما قطع التلبية عند الرمى فقد رواه ابن مسعود رضى الله عنه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وهكذا رواه جابر رضى الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم قطع التلبية عند أول حصاة رمي بها جمرة العقبة وأما التكبير عند كل حصاة فقد رواه ابن عمر رضى الله عنهما عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وعن سالم بن عبد الله انه لما أراد الرمى وقف في بطن الوادى وجعل يقول عند رمى كل حصاة بسم الله والله أكبر اللهم اجعله حجاً مبروراً وذنباً مغفوراً وسعياً مشكوراً ثم قال هكذا حدثني أبي عن رسول الله صلى الله عليه

وسلم أنه قال عند كل حصاة مثل ما قلت ﴿ قال ﴾ وابتداء وقت الرمى عندنا من وقت طلوع الفجر من يوم النحر وعلى قول سفيان الثورى رحمه الله تعالى من وقت طلوع الشمس وعند الشافعى رحمه الله تعالى يجوز الرمى بعد النصف الاول من ليلة النحر واستدل الثوري رحمه الله تعالى بحديث ابن عباس رضى الله عنهما أن النبي صلى الله عليه وسلم قدم ضعفة أهله من المزدلفة وجعل يلطخ افخاذهم ويقول أغيلمة بنى عبد المطلب لا ترموا جمرة العقبة حتى تطلع الشمس وحجتنا في ذلك ما روى أنه لما قدم ضعفة أهله قال أي بني لا ترموا جمرة العقبة الا مصبحين فنعمل بالحديثين جميعا فنقول بعد الصبح يجوز وتأخيره الى ما بعد طلوع الشمس أولى واستدل الشافعى رحمه الله تعالى بما روى أن النبي صلى الله عليه وسلم رخص للرعاة أن يرموا ليلا وتأويل ذلك عندنا في الليلة الثانية والثالثة دون الأولى والمعنى فيه أن دخول وقت الرمى بخروج وقت الوقوف اذ لا يجتمع الرمى والوقوف فى وقت واحد ووقت الوقوف يمتد الى طلوع الفجر فوقت الرمي يكون بعده أو وقت الرمي هو وقت التضحية وانما يدخل وقت التضحية بطلوع الفجر الثاني فكذلك وقت الرمى ﴿ قال ﴾ ولا يرمى يومئذ من الجمار غيرها لحديث جابر رضى الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم لم يرم فى اليوم الأول الا جمرة العقبة ﴿ قال ﴾ ولا يقوم عندها لانه قد بقى عليه أعمال يحتاج الى أدائها فى هذا اليوم ولأن النبي صلى الله عليه وسلم لم يقم عند جمرة العقبة ولكنه يأتى منزله فيحلق أو يقصر والحلق أفضل لانه جاء أوان التحلل عن الاحرام والتحلل بالحلق أو بالتقصير كما أشار الله عز وجل اليه في قوله ثم ليقضوا تفثهم وقضاء التفث بالحلق يكون وروي أن النبي صلى الله عليه وسلم لما ذبح هداياه دعى بالحلاق فأهوى اليه الشق الايمن من رأسه فحلقه وقسم شعره على أصحابه رضى الله تعالى عنهم ثم حلق الشق الايسر وأعطى شعره أم سليم رضى الله تعالى عنها ولم يذكر الذبح هنا لانه من حكم المفرد بالحج وليس عليه هدي وهو مسافر أيضاً لاتلزمه التضحية ولكنه لو تطوع بذبح الهدى فهو حسن يذبحه بعد الرمي قبل الحلق لما روينا أن أول نسكنا أن نرمى ثم نذبح ثم نحلق والحلق أفضل من التقصير لأن الله تعالى بدأ به فى كتابه فى قوله محلقين رؤسكم ومقصرين وقال ولا تحلقوا رؤسكم حتى يبلغ الهدى محله فهذا بيان أنه ينبغى أن يتحلل بالحلق وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم رحم الله المحلقين فقيل والمقصرين فقال رحم الله المحلقين حتى قال في الرابعة والمقصرين فقد

ظاهر في هذا الدعاء ثلاث مرات للمحلقين فدل أنه أفضل (قال) ثم قد حل له كل شئ الاالنساء فالحاصل أن في الحج احلالين أحدهما بالحلق والثاني بالطواف فبالحلق يحل له كل شئ كان حراما على المحرم الا النساء وقال مالك رحمه الله تعالى الا النساء والطيب . وقال الليث رحمه الله تعالى الا النساء وقتل الصيد لانهما محرمان بنص القرآن فلاترتفع حرمتهما الا بتمام الاحلال ولكنا نقول قتل الصيد ليس نظير الجماع الا يرى أن الاحرام يفسد بالجماع وقتل الصيد لا يفسده فكان هو نظير سائر المحظورات يرتفع بالحلق ومالك رحمه الله تعالى يقول استعمال الطيب من دواعى الجماع فلا يحل الا بالطواف كنفس الجماع وحجتنا حديث عائشة رضى الله عنها كنت أطيب رسول الله صلى الله عليه وسلم لاحرامه قبل أن يحرم ولحله قبل أن يطوف بالبيت واستعمال الطيب لا يفسد الاحرام بحال بخلاف النساء فكان قياس سائر المحظورات ولهذا الاصل قال الشافعي رحمه الله تعالى حرمة الجماع فيما دون الفرج ترتفع بالحلق أيضاً لانه لايفسد الاحرام بحال ولكنا نقول مايقصد منه قضاء الشهوة بالنساء حله مؤخر الى تمام الاحلال بالطواف شرعا وفي ذلك الجماع في الفرج وفيما دون الفرج سواء ﴿ قال ﴾ ثم يزور من يومه ذلك البيت إن استطاع أو من الغد أومن بعد الغد ولايؤخره الى مابعد ذلك فيطوف به أسبوعا ويصلى ركعتين لما روي أن النبي صلى الله عليه وسلم لما حلق أفاض الى مكة فطاف بالبيت ثم عاد الى منى وصلى الظهر بمنى وفى بعض الروايات أنه أتى بمكة ليلا فطاف ووجه التوفيق أنه في أيام منى كان يأتى مكة بالليل مستتراً فيطوف فمن رأي ذلك منه ظن ان طوافه ذلك للزيارة فنقل كما وقع عنده وانما طاف للزيارة قبل الظهر وطواف الزيارة ركن الحج وهو الحج الاكبر فى تأويل قوله تعالى واذان من الله ورسوله الى الناس يوم الحج الاكبر ووقته أيام النحر فلا ينبغي أن يؤخره عن أيام النحر والافضل اداؤه في أول أيام النحر كالتضحية لقوله صلى الله عليه وسلم أيام النحر ثلاثة أفضلها أولها ثم لم يذكر السعى عقيب هذا الطواف لانه قد سعى عقيب طواف التحية وليس عليه فى الحج الاسعى واحد فان قيل السعى واجب أو ركن وطواف التحية سنة فكيف يترتب ماهو واجب على ماهو سنة قلنا نعم لكن الشرع جوز له اداء هذا الواجب عقيب طواف هو سنة للتيسير فان الطواف الذى هو ركن لايجوز قبل يوم النحر وفى يوم النحر على الحاج أعمال كثيرة ولو وجب عليه أداء السعى

في هـذا اليوم لحقته المشقة فللتيسير جوز له أداء السعي عقيب طواف التحية فلا يعيده يوم النحر وكذلك لا يرمل في طوافه يوم النحر لان الرمل سنة أول طواف يأتي به في الحج فقد أتى به في طواف التحية فلا يعيده في طواف الزيارة لكنه يصلي ركعتين عقيب الطواف لان ختم كل طواف يكون بركعتين واجبا كان الطواف أو نفلا ثم قد حل له النساء لانه تم احلاله ثم يرجع الى منى فاذا كان الغد من يوم النحر رمي الجمار الثلاث بعد زوال الشمس بدأ بالتي تلي المسجد فيرميها بسبع حصيات يكبر مع كل حصاة ثم يأتي المقام الذي يقوم فيه الناس فيقوم فيه فيحمد الله جلت قدرته ويثني عليه ويهلل ويكبر ويصلي على النبي صلى الله عليه وسلم ويدعو بحاجته ثم يأتي الجمرة الوسطى فيرميها بسبع حصيات كذلك ثم يقوم حيث يقوم الناس فيصنع في قيامه كما صنع في الأول ثم يأتي جمرة العقبة فيرميها من بطن الوادي بسبع حصيات ويكبر مع كل حصاة ولا يقيم عندها هكذا رواه جابر رضي الله عنه مفسراً فيما نقل من نسك رسول الله صلى الله عليه وسلم والحديث المشهور ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لا ترفع الأيدي الا في سبعة مواطن عند افتتاح الصلاة وعند القنوت في الوتر وفي العيدين وعند استلام الحجر وعلى الصفا والمروة وبعرفات وبجمع عند المقامين عند الجمرتين وهذا دليل على انه انما يقيم عند الجمرتين الاولى والوسطى ولا يقيم عند جمرة العقبة والمراد من رفع اليدين الرفع للدعاء دل على أن الدعاء عند المقامين وينبغي للحاج أن يستغفر للمؤمنين والمؤمنات في دعائه في هذا الموقف قال النبي صلى الله عليه وسلم اللهم اغفر للحاج ولمن استغفر له الحاج والحاصل أن كل رمى بعده رمي فحال الفراغ منه حال وسط العبادة فيأتي بالدعاء فيه وكل رمي ليس بعده رمى فبالفراغ منه قد فرغ من العبادة فلا يقيم بعده للدعاء ولم يذكر في الكتاب ان الرمى ماشياً أفضل أم راكبا وحكي عن ابراهيم الجراح قال دخلت على أبي يوسف رحمه الله تعالى في مرضه الذي مات فيه ففتح عينيه وقال الرمى راكبا أفضل أم ماشيا فقلت ماشياً فقال أخطأت فقلت راكبا فقال أخطأت ثم قال كل رمي كان بعده وقوف فالرمى فيه ماشيا أفضل وما ليس بعده وقوف فالرمي راكبا أفضل فقمت من عنده فما انتهيت الى باب الدار حتى سمعت الصراخ لموته فتعجبت من حرصه على العلم في مثل تلك الحالة والذي رواه جابر رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم رمى الجمار كلها راكبا انما فعله ليكون أشهر للناس حتى يقتدوا به فيما يشاهدون منه الا ترى

أنه قال خذوا عني مناسككم فلا أدري لعلي لا أحج بعد هذا العام فاذا كان من الغد رمى الجمار الثلاث حين تزول الشمس كذلك ثم ينفر إن أحب من يومه فان أقام الى الغد وهو آخر أيام التشريق فعل كما فعل بالامس لقوله تعالى فمن تعجل في يومين فلا اثم عليه ومن تأخر فلا اثم عليه ﴿ قال ﴾ وقد كان يكره له أن ينفر قبل أن يقدم ثقله لما روى عن عمر رضي الله عنه أنه كان يمنع الناس منه ويؤدب عليه ولانه شغل قلبه بهم اذ قدمهم قبله وربما يمنعه شغل القلب من اتمام سنة الرمي ولا يأمن أن يضيع شيء من أمتعتهم فلهذا كره له أن يقدم ثقله ﴿ قال ﴾ ثم يأتي الابطح فينزل به ساعة وهذا اسم موضع قد نزله رسول الله صلى الله عليه وسلم حين انصرف من منى الى مكة يسمى المحصب والأبطح وكان ابن عباس رضي الله عنهما يقول ليس النزول فيه بسنة ولكنه موضع نزله رسول الله صلى الله عليه وسلم اتفاقا والاصح عندنا أنه سنة وانما نزله رسول الله صلى الله عليه وسلم قصداً على ما روى أنه قال لأصحابه رضي الله عنهم بمنى انا نازلون غداً بالخيف خيف بني كنانة حيث تقاسم المشركون فيه على شركهم يريد به الاشاره الى عهد المشركين في ذلك الموضع على هجران بني هاشم فعرفنا أنه نزوله إراءة للمشركين لطيف صنع الله تعالى به فيكون النزول فيه سنة بمنزلة الرمل في الطواف ﴿ قال ﴾ ثم يطوف طواف الصدر ويصلي ركعتين لقوله صلى الله عليه وسلم من حج هذا البيت فليكن آخر عهده بالبيت الطواف ورخص للنساء الحيض ويسمى هذا الطواف طواف الوداع وطواف الصدر لانه يودع به البيت ويصدر به عن البيت ﴿ قال ﴾ ثم يرجع الى أهله وقد قال شيخنا الامام رحمه الله تعالى يستحب له أن يأتي الباب ويقبل العتبة ويأتي الملتزم فيلتزمه ساعة يبكي ويتشبث باستار الكعبة ويلصق جسده بالجدار أن تمكن ثم يأتي زمزم فيشرب من مائه ثم يصب منه على بدنه ثم ينصرف وهو يمشي وراءه ووجهه الى البيت متباكيا متحسراً على فوات البيت حتى يخرج من المسجد فهذا بيان تمام الحج الذي أراده رسول الله صلى الله عليه وسلم بقوله من حج هذا البيت فلم يرفث ولم يفسق خرج من ذنوبه كيوم ولدته أمه وقال العمرة الى العمرة كفارة لما بينهما والحج المبرور ليس له جزاء الا الجنة ﴿ قال ﴾ وان كان الذي أتى مكة لطواف الزيارة بات بها فنام متعمداً أو في الطريق فقد أساء وليس عليه شيء الا الاساءة لما روى أن عمر رضي الله عنه كان يؤدب الناس على ترك المقام بمنى في ليالي الرمي ولكن

ليس عليه شئ عندنا . وقال الشافعي رحمه الله تعالى ان ترك البيتوتة ليلة فعليه مدوان ترك ليلتين فعليه مدان وان ترك ثلاث ليال فعليه دم وقاس ترك البيتوتة في وجوب الجزاء به بترك الرمي ولكنا نستدل بحديث العباس رضي الله عنه انه استأذن رسول الله صلى الله عليه وسلم في البيتوتة بمكة في ليالي الرمي لاجل السقاية فأذن له في ذلك ولو كان ذلك واجباً مارخص له في تركه لاجل السقاية ولان هذه البيتوتة غير مقصودة بل هي تبع للرمي في هذه الايام فتركها لايوجب الا الاساءة كالبيتوتة بمزدلفة ليلة يوم النحر والله أعلم

باب القران

﴿ قال ﴾ رضي الله عنه ومن أراد القران فعل مثل ذلك (والكلام هنا في فصول) أحدها في تفسير القران والتمتع والافراد فالقران هو الجمع بين الحج والعمرة بأن يحرم بهما أو يحرم بالحج بعد احرام العمرة قبل أداء الاعمال من قولهم قرن الشئ الى الشئ اذا جمع بينهما والتمتع هو الترفق بأداء النسكين في سفر واحد من غير ان يلم بينهما باهله الماما صحيحاً والافراد بالحج ان يحج أولا ثم يعتمر بعد الفراغ من الحج أو يؤدي كل نسك في سفر على حدة أو يكون أداء العمرة في غير أشهر الحج (والفصل الثاني) في بيان الأفضل فعندنا الأفضل هو القران ثم بعده التمتع وعلى رواية ابن شجاع عن أبي حنيفة رحمهما الله تعالى الافراد أفضل من التمتع وعن محمد رحمه الله تعالى قال حجة كوفية وعمرة كوفية أفضل عندي من القران وعلى قول الشافعي رحمه الله تعالى الافراد أفضل من القران وعلى قول مالك رحمه الله تعالى التمتع أفضل من القران فالشافعي استدل بحديث جابر رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم كان مفرداً بالحج وأنا ممن كنت أفرد وهكذا روت عائشة رضي الله عنها ان النبي صلى الله عليه وسلم كان مفرداً بالحج وانما حج رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد الهجرة مرة فما كان يترك ماهو الأفضل فيما يؤديه مرة واحدة ولان القران رخصة كما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لعائشة رضي الله عنها انما أجرك على قدر تعبك ونصبك وانما القران رخصة والافراد عزيمة والتمسك بالعزيمة خير من التمسك بالرخصة ولان في الافراد زيادة الاحرام والسعي والحلق فان القارن يؤدي النسكين بسفر واحد ويلبي لهما تلبية واحدة ويحلق لهما حلقاً واحداً ولاجل هذا النقصان يجب عليه

الدم جبرا والمفرد يؤدي كل نسك بصفة الكمال وأداء النسك بصفة الكمال يكون أفضل من ادخال النقصان والجبر فيها ومالك رحمه الله تعالى استدل بحديث عثمان رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم تمتع بالعمرة الى الحج وعلماؤنا رحمهم الله تعالى استدلوا بحديث علي وابن مسعود وعمران بن الحصين رضي الله عنهم ان النبي صلى الله عليه وسلم قرن بين الحج والعمرة فطاف لهما طوافين وسعى سعيين . وعن أنس بن مالك رضي الله تعالى عنه قال كنت آخذ بزمام ناقة رسول الله صلى الله عليه وسلم وهي تقصع بجرتها ولعابها يسيل على كتفي وهو يقول لبيك بحجة وعمرة معاً وأهل الحديث جمعوا رواة نسك رسول الله صلى الله عليه وسلم فكانوا ثلاثين نفراً فعشرة منهم تروى أنه كان قارنا وعشرة انه كان مفرداً وعشرة انه كان متمتعاً فنوفق بين هذه الروايات فنقول لبي رسول الله صلى الله عليه وسلم أولا بالعمرة فسمعه بعض الناس ثم رأوه بعد ذلك حج فظنوا أنه كان متمتعاً فنقلوا كما وقع عندهم ثم لبي بعد ذلك بالحج فسمعه قوم آخرون فظنوا أنه كان مفردا بالحج ثم لبي بهما فسمعه قوم آخرون فعلموا أنه كان قارنا وكل نقل ماوقع عنده وهو نظير ماروينا من توفيق ابن عباس رضي الله عنه في اختلاف الروايات في وقت تلبية رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم لما وقع الاختلاف في فعله نصير الى قوله وقد قال صلى الله عليه وسلم أتاني آت من ربي وأنا بالعقيق فقال صل في هذا الوادي المبارك ركعتين وقل لبيك بحجة وعمرة معاً وقال صلى الله عليه وسلم يا آل محمد أهلوا بحجة وعمرة معاً ولان في القران معنى الوصل والتتابع في العبادة ومعنى الجمع بين العبادتين وهو أفضل من إفراد كل واحد منهما كالجمع بين الصوم والاعتكاف والجمع بين الحراسة في سبيل الله تعالى مع صلوات الليل ولان في القران زيادة نسك وهو اراقة دم الهدي وقد قال صلى الله عليه وسلم أفضل الحج العج والثج والثج اراقة الدم والكلام في الحقيقة ينبني على هذا الحرف فان دم القران عنده دم جبر حتى لايباح التناول منه وعندنا هو دم نسك يباح التناول منه والدليل على أنه دم نسك أنه يتوقت بأيام النحر كالاضحية ودم الجبر لايتوقت به وان سببه مباح محض ودم الجبر يستدعى سبباً محظوراً لان النقصان انما يتمكن بارتكاب مالا يحل وقد تناول رسول الله صلى الله عليه وسلم من هداياه على ماروى انه ساق مائة بدنة فنحر نيفا وستين بنفسه وولى الباقي علياً رضي الله عنه ثم امران يؤخذ

من كل واحدة قطعة فتطبخ له فاكل من لحمها وحسا من مرقها وقد صح عندنا أنه صلى الله عليه وسلم كان قارناً فدل ان دم القران يباح التناول منه واذا ثبت أنه دم نسك فما يكون فيه زيادة نسك فهو أفضل ولهذا جعل التمتع أفضل من الافراد في ظاهر الرواية لان فيه زيادة نسك الا ان القران أفضل منه لما فيه من زيادة التعجيل بالاحرام بالحج واستدامة احرامهما من الميقات الى أن يفرغ منهما وفي حق المتمتع العمرة ميقاتية والحجة مكية وعلى رواية ابن شجاع رحمه الله تعالى الافراد أفضل من التمتع لهذا المعنى ان حجة المتمتع مكية يحرم بها من الحرم والمفرد يحرم بكل واحد منهما من الحل ولهذا جعل محمد رحمه الله تعالى الافراد بكل واحد منهما من الكوفة أفضل لانه ينشئ سفراً مقصوداً لكل واحد منهما وقد صح ان عمر رضي الله عنه نهى الناس عن المتعة فقال متعتان كانتا على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وانا أنهى الناس عنهما متعة النساء ومتعة الحج وتأويله أنه كره أن يخلو البيت عن الزوار في غير أشهر الحج فأمرهم أن يعتمروا بسفر مقصود في غير أشهر الحج كيلا يخلو البيت من الزوار في شئ من الاوقات لا أن يكون التمتع مكروها عنده بدليل حديث الصبي بن معبد قال كنت امرأ نصرانيا فاسلمت فوجدت الحج والعمرة واجبتين علي فقرنت بينهما فلقيت نفراً من الصحابة فيهم زيد بن صوحان وسلمان ابن ربيعة رضي الله عنهما فقال احدهما لصاحبه هو أضل من بعيره فلقيت عمر بن الخطاب رضي الله عنه فاخبرته بذلك فقال ما قالا ليس بشئ هديت لسنة نبيك صلى الله عليه وسلم اذا عرفنا هذا فنقول من اراد القران فأهبه للاحرام كتأهب المفرد على ما بينا الا أنه في دعائه بعد الفراغ من الركعتين يقول اللهم اني أريد العمرة والحج وكذلك يلبي بهما ويقول لبيك بعمرة وحجة معا وانما يقدم ذكر العمرة لان الله تعالى قدمها في قوله تعالى فمن تمتع بالعمرة الى الحج ولانه في اداء الافعال يبدأ بالعمرة فكذلك في الاحرام يبدأ في التلبية بذكر العمرة وان اكتفي بالنية ولم يذكرهما في التلبية اجزأه على قياس الصلاة اذا نوى بقلبه الصلاة وكبر ﴿ قال ﴾ ثم يبدأ اذا دخل مكة بطواف العمرة بالبيت وسعى بين الصفا والمروة على نحو ما وصفنا في الحج ثم يطوف للحج بالبيت ويسعى له بين الصفا والمروة وهذا عندنا ان القارن يطوف طوافين ويسعي سعيين وعند الشافعي رحمه الله تعالى يطوف طوافا واحداً ويسعى سعيا واحداً واحتج بحديث عائشة رضي الله عنها أن النبي

صلى الله عليه وسلم طاف لحجته وعمرته طوافاواحداً وسعى سعياً واحداً هكذا رواه الشافعي وهو منه تناقض بين فانه روى عن عائشة رضى الله عنها فى المسئلة الاولى أن النبي صلى الله عليه وسلم كان مفرداً ثم روي فى هذه المسئلة أنه كان قارنا وطاف لهما طوافا واحدا وروى أن النبي صلى الله عليه وسلم قال لعائشة رضى الله عنها طوافك بالبيت يكفيك لحجك ولعمرتك وقال صلى الله عليه وسلم دخلت العمرة في الحجة الى يوم القيامة والمعنى فيه أن مبنى القران على التداخل ألا ترى أنه يكتفي لهما بتلبية واحدة وسفر واحد وحلق واحد فكذلك يثبت التداخل فى الاركان ولان العمرة تبع للحج فهي من الحج بمنزلة الوضوء مع الاغتسال فكما يدخل الوضوء فى الاغتسال فكذلك العمرة فى الحج وحجتنا حديث علي رضى الله عنه وابن مسعود وعمران بن الحصين رضى الله عنهم أن النبي صلى الله عليه وسلم قرن وطاف لهما طوافين وسعى سعيين وحديث الصبي بن معبد أنه قرن وطاف طوافين وسعى سعيين فقال له عمر رضى الله عنه هديت لسنة نبيك صلى الله عليه وسلم وفى الكتاب ذكر عن علي رضى الله عنه أنه قال يطوف القارن طوافين ويسعى سعيين والمعنى فيه أن القران ضم الشئ الى الشئ وانما يتحقق ذلك لأداء عمل كل نسك بكماله ولان كل واحد منهما عبادة محضة ولا تداخل فى اعمال العبادات انما التداخل فيما يندرئ بالشبهات ألا ترى أنه لا يتداخل أشواط طواف واحد وسعى واحد ومعنى الدخول المذكور فى الحديث الوقت أى دخل وقت العمرة في وقت الحج على معنى أنه يؤديهما في وقت واحد والسفر والتلبية والحلق غير مقصودة انما السفر للتوصل الى أداء النسك والتلبية للتحرم والحلق للتحلل فلا تكون مقصودة وانما المقصود أركان العبادة ألا ترى أن أداء شفعين من التطوع بتكبيرة واحدة وتسليمة واحدة يجوز ولا يدخل أحد الشفعين فى الآخر والوضوء مع الاغتسال غير مقصود بل المقصود تطهير البدن ليقوم الى المناجاة طاهراً وقد حصل ذلك بالاغتسال وهنا كل نسك مقصود فيلزمه أداء إعمال كل واحد منهما والحديث الذى رواه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال لعائشة رضى الله تعالى عنها طوافك بالبيت يكفيك لحجك وعمرتك لايكاد يصح فانها قد رفضت العمرة بأمر رسول الله صلى الله عليه وسلم حين حاضت بسرف على مانبينه من بعد ان شاء الله تعالى ﴿ قال ﴾ ثم يأتي بالاعمال حتى اذا رمي جمرة العقبة يوم النحر ذبح هدى القران وتجزئه الشاة لقوله تعالى

فما استيسر من الهدي قال ابن عباس رضي الله تعالى عنه مااستيسر من الهدي شاة . وفي حديث جابر رضي الله تعالى عنه قال اشتركنا حين كنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم في البقرة سبعة وفي البدنة سبعة وفي الشاة واحد والبقرة أفضل من الشاة والجزور أفضل من البقرة لقوله تعالى ومن يعظم شعائر الله فما كان أقرب في التعظيم فذلك أفضل وقد نحر رسول الله صلى الله عليه وسلم مائة بدنة في حجة الوداع ولو كان ساق هداياه مع نفسه كان أفضل من ذلك كله لان رسول الله صلى الله عليه وسلم ساق الهدايا مع نفسه وقلدها هكذا قالت عائشة رضي الله تعالى عنها كنت أفتل قلائد هدي رسول الله صلى الله عليه وسلم فقلدها بيده وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم أما اني قلدت هديي ولبدت رأسي فلا أحل حتى أحل منهما جميعاً . وفي رواية فلا أحل حتى أنحر ولهذه الرواية قال الشافعي رحمه الله تعالى تحلل القارن بالذبح لا بالحلق ولكنا نقول التحلل يحصل بالحلق كما في حق المفرد وتأويل الحديث حتى أنحر ثم أحلق بعده على ماروينا أنه حلق رأسه بعد ذبح الهدايا ولان التحلل من العبادة بما لايحل في أثنائها كالسلام في الصلاة وذلك بالحلق أو التقصير دون الذبح ﴿ قال ﴾ واذا طاف الرجل بعد طواف الزيارة طوافا ينوى به التطوع أو طواف الصدر وذلك بعد ماحل النفر فهو طواف الصدر لانه أتى به في وقته فيكون عنه وان نوى غيره كمن نوى بطواف الزيارة يوم النحر التطوع يكون للزيارة بل أولى لان ذلك ركن وهذا واجب ﴿قال﴾ ولا بأس بان يقيم بعد ذلك ماشاء ثم يخرج ولكن الأفضل ان يكون طوافه حين يخرج وعن أبي يوسف والحسن رحمهما الله تعالى قالا اذا اشتغل بعمل مكة بعد طواف الصدر يعيد طواف الصدر لانه كاسمه يكون للصدر فانما يحتسب به اذا أداه حين يصدر وظاهر قوله صلى الله عليه وسلم وليكن آخر عهده الطواف بالبيت يشهد لهذا ولكنا نقول ماقدم مكة الا لأداء النسك فعند ماتم فراغه منها جاء أوان الصدر فطوافه بعد ذلك يكون للصدر وتأويل الحديث ان آخر نسكه طواف الصدر لا آخر عمله بمكة وأما العمرة المفردة اذا أرادها يتأهب لها مثل ماوصفناه في الحج اذا أراد الاحرام بها عند الميقات وكذلك ان كان بمكة وأراد ان يعتمر خرج من الحرم الى الحل من أى جانب شاء وأقرب الجوانب التنعيم وعنده مسجد عائشة رضي الله عنها وسبب ذلك انها قالت يارسول الله أو كل نسائك ينصرفن بنسكين وأنا بنسك واحد فامر أخاها عبد الرحمن ان

يعمرها من التنعيم مكان عمرتها يعني مكان العمرة التي رفضتها على ماتبينه ان شاء الله تعالى فمن ذلك الوقت عرف الناس موضع احرام العمرة فيخرجون اليه اذا أرادوا الاحرام بالعمرة وهو من جملة ماقيل ماانزل بعائشة رضي الله عنها أمر تكرهه الا كان للمسلمين فيه فرج ثم بعد احرامه يتقي مايتقيه في احرام الحج على ماذكرنا حتى يقدم مكة ويدخل المسجد فيبدأ بالحجر فيستلمه ويطوف بالبيت ويسعى بين الصفا والمروة ثم يحلق أو يقصر وقد فرغ من عمرته وحل له كل شيء هكذا فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم في عمرة القضاء حين اعتمر من الجعرانة والاختلاف في فصول أحدها انعندنا يقطع التلبية في العمرة حين يستلم الحجر الاسود عند أول شوط من الطواف بالبيت وعند مالك رحمه الله تعالى كما وقع بصره على البيت يقطع التلبية لان العمرة زيارة البيت وقد تم حضوره بوقوع بصره على البيت ولان هذا الطواف هو الركن في العمرة بمنزلة طواف الزيارة في الحج فكما يقدم قطع التلبية هناك على الاشتغال بالطواف فهنا يقدم قطع التلبية على الاشتغال بالطواف ولكنا نستدل بحديث ابن مسعود رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم في عمرة القضاء قطع التلبية حين استلم الحجر الاسود والمعنى فيه ان قطع التلبية هنا عند الطواف بالاتفاق لان مالكا رحمه الله تعالى اعتبر وقوع بصره على البيت ورؤية البيت غير مقصودة انما المقصود الطواف فينبغي أن يكون القطع مع افتتاح الطواف وذلك عند استلام الحجر كما قلنا في الحج ان قطع التلبية عند الرمى وذلك مع أول حصاة يرمي بها (والثاني) أن في العمرة بعد الطواف والسعي يحلق عندنا وعلى قول مالك رحمه الله تعالى لا حلق عليه انما العمرة الطواف والسعي فقط وحجتنا قوله تعالى محلقين رؤسكم ومقصرين وهو بشرى لهم بما عاينوه في عمرة القضاء وقد صح أن النبي صلى الله عليه وسلم أمرهم بالحلق وحلق رأسه في عمرة القضاء ولان التحرم للاحرام بالتلبية والتحلل بالحلق فكما سوى بين احرام العمرة واحرام الحج في التحرم فكذلك في التحلل ألا ترى أن في باب الصلاة سوى بين المكتوبة والنافلة في التحرم بالتكبير والتحلل بالتسليم فكذلك هذا ﴿ قال ﴾ وكذا ان أراد التمتع ولم يسق هديا ويقيم بمكة بعد الفراغ من العمرة حلالا وقد بينا صورة التمتع وهو أن يعتمر في أشهر الحج ويحج من عامه ذلك من غير أن يلم بأهله بين النسكين الماما صحيحا وكان مالك رحمه الله تعالى يقول ان أتى بالعمرة قبل أشهر الحج ولم يتحلل من احرام العمرة حتى دخلت أشهر الحج

فهو متمتع . وقال الشافعي رحمه الله اذا أحرم بالعمرة قبل أشهر الحج لم يكن متمتعاً وان كان أداء أعمال العمرة في أشهر الحج فمنده المعتبر وقت الاحرام بالعمرة وعند مالك رحمه الله تعالى وقت التحلل من الاحرام ونحن نقول ان كان أداء الاعمال قبل أشهر الحج لم يكن متمتعاً لأن احرامه في غير أشهر الحج صار بحيث لايفسد بالجماع فهو بمنزلة مالو لم يحل منه وان لم يأت بالاعمال حتى دخلت أشهر الحج فاحرامه للعمرة في أشهر الحج بحيث يفسد بالجماع فهو كما لو أحرم بها في أشهر الحج لانه مترفق بأداء النسكين فى أشهر الحج ثم هو على ثلاثة أوجه اما أن يصبر بمكة بعد الفراغ من العمرة حتى يؤدى الحج فيكون متمتعاً بالاتفاق واما أن يعود الى أهله بعد ماحل من عمرته ثم حج من عامه ذلك فلا يكون متمتعاً باجماع بين أصحابنا وفي أحد قولي الشافعي رحمه الله تعالى يكون متمتعا ويقول لاأعرف ذلك الا لمام ماذا يكون فهو بناء على أصله فى أن المكي له المتعة والقران ويأتى بيان هذا في موضعه ان شاء الله تعالى واعتمادنا فيه على حديث ابن عباس رضى الله عنه قال اذا ألم بأهله بين النسكين الماما صحيحاً فهو متمتع وهكذا روى عن عمر وابن عمر رضى الله عنهما وكان المعنى فيه وهو أنه أنشأ لكل نسك سفراً من أهله والمتمتع من يترفق باداء النسكين في سفر واحد فاما اذا جاوز الميقات بعد الفراغ من العمرة فأتى بلدة أخرى غير بلدته بان يكون كوفيا فاتى البصرة ثم عاد وحج من عامه ذلك كان متمتعا فى قول أبي حنيفة رحمه الله تعالى ولم يكن متمتعا في قولهما ذكره الطحاوى رحمه الله تعالى فى كتابه وجه قولهما ان صورة المتمتع ان تكون عمرته ميقاتية وحجته مكية وهذا حجته وعمرته ميقاتيتان لانه بعد ماجاوز الميقات حلالا اذاعاد يلزمه الاحرام من الميقات فهو والذى الم بأهله سواء وأبو حنيفة رحمه الله تعالى استدل بحديث ابن عباس رضى الله عنه فان قوما سألوه فقالوا اعتمرنا فى أشهر الحج ثم زرنا القبر ثم حججنا فقال أنتم متمتعون ولانه مترفق باداء السكين فى سفر واحد لانه ماض على سفره مالم يعد الى أهله فهو بمنزلة مالو لم يخرج من الميقات حتى حج وعاد فيكون متمتعا ﴿قال﴾ واذا كان يوم التروية وهو بمكة فاراد الرواح الى منى لبس الازار والرداء ولبي بالحج ان شاء من المسجد أو من الابطح أو من أى موضع من الحرم شاء لان رسول الله صلى الله عليه وسلم أمر أصحابه الذين فسخوا احرام الحج بالعمرة أن يحرموا بالحج يوم التروية من المسجد الحرام وفي حديث جابر رضي الله عنه قال خرجنا من مكة فلما جعلناها بظهر احرمنا بالحج

والحاصل ان من بمكة حلال اذا أراد الاحرام بالحج يحرم من الحرم واذا أراد الاحرام بالعمرة يحرم من الحل لان موضع أداء الافعال غير موضع الاحرام وركن العمرة الطواف وهو يؤدى فى الحرم فالاحرام بها يكون في الحل ومعظم الركن فى الحج الوقوف وهو فى الحل فالاحرام به يكون فى الحرم (قال) وان شاء احرم بالحج قبل يوم التروية وما قدم احرامه بالحج فهو أفضل لان فيه اظهار المسارعة والرغبة في العبادة ولانه أشق على البدن وقال صلى الله عليه وسلم لعائشة رضى الله عنها انما أجرك على قدر نصبك ولما سئل عن أفضل الاعمال قال أحمزها (قال) ويروح مع الناس الى منى فيبيت بها ليلة عرفة ويعمل على ما وصفناه فى الحج فى حق المفرد غير أن عليه دم المتعة يوم النحر بعد رمى جمرة العقبة لقوله تعالى فمن تمتع بالعمرة الى الحج فما استيسر من الهدى ثم يحلق بعد الذبح ويزور البيت فيطوف به أسبوعا يرمل في الثلاثة الأول ويمشى فى الأربعة الاواخر على هينته ويصلى ركعتين ويسعى بين الصفا والمروة على قياس ما بيناه في الحج لان هذا أول طواف يأتى به فى الحج وقد بينا أن الرمل فى أول طواف الحج سنة والسعي عقيب أول طواف في الحج وهذا بخلاف المفرد لانه طاف للقدوم فى الحج هناك وسعى بعده فلهذا لا يرمل في طواف يوم النحر ولا يسعى بعده ولو كان هذا المتمتع بعد ما أحرم بالحج طاف وسعى قبل أن يروح الى منى لم يرمل فى طواف الزيارة يوم النحر ولم يطف بين الصفا والمروة أيضاً لانه قد أتى بذلك في الحج مرة وان كان حين اعتمر فى أشهر الحج ساق هديا للمتعة فينبغي له أن يقلد هديه لقوله تعالى لا تحلوا شعائر الله الى قوله ولا القلائد ولكن السنة أن يقلد الهدي بعدما يحرم بالعمرة لانه لو قلد الهدى قبل الاحرام وساقه بنية الاحرام صار محرما هكذا روى عن ابن عباس رضى الله عنهما وفى سياق الآية ما يدل عليه لانه بعد ذكر القلائد قال واذا حللتم فاصطادوا فدل أنه بالتقليد يصير محرما والأولى أن يحرم بالتلبية فلهذا كان الافضل أن يلبي أولا ثم يقلد هديه فاذا طاف للعمرة وسعي أقام حراما لان سوق هدى المتعة يمنعه من التحلل بين النسكين على ما قال صلى الله عليه وسلم لو استقبلت من أمرى ما استدبرت لما سقت الهدى ولجعلتها عمرة وتحللت منها وقال في حديث آخر أما إني قلدت هديي ولبدت رأسى فلا أحل حتى أنحر فاذا كانت عشية التروية أحرم بالحج وان أحب أن يقدم الاحرام ويطوف بالبيت والصفا والمروة لحجته فعل كما بينا فى المتمتع الذى

لم يسق الهدى الا أنه ان لم يطف بعد الاحرام بالحج رمل فى طواف يوم النحر وان كان طاف بعد الاحرام بالحج وسعى لم يرمل فى طواف يوم النحر ولم يطف بين الصفا والمروة ﴿قال﴾ ولا يدع الحلق فى جميع ذلك ملبداً أو مضفراً أو عاقصاً والتلبيد أن يجمع شعر رأسه على هامته ويشده بصمغ أو غيره حتى يصير كاللبد والتضفير أن يجعل شعره ضفائر والعقص هو الاحكام وهو أن يشد شعره حول رأسه وقد بينا أن الحلق أفضل ولا يدع ما هو الافضل بشئ من هذه الاسباب وقد لبد رسول الله صلى الله عليه وسلم رأسه كما روينا من قوله ولبدت رأسي ومع ذلك حلق ﴿قال﴾ والمرأة بمنزلة الرجل فى جميع ماوصفناه لانها مخاطبة كالرجل ألا ترى ان أم سلمة رضى الله عنها لما سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الاغتسال من الجنابة وصف لها حال نفسه فى الاغتسال فدل أن حال الرجل والمرأة سواء غير أنها تلبس ما بدا لها من الدروع والقمصان والخمار والخف والقفازين لانها عورة كما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم المرأة عورة مستورة وفي لبس الازار والرداء ينكشف بعض البدن عادة وهي مأمورة بأداء العبادة على استر الوجوه كما بينا في الصلاة فلهذا تلبس المخيط والخفين وتغطي رأسها ولا تغطى وجهها لان الرأس منها عورة وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم احرام الرجل فى رأسه واحرام المرأة في وجهها فعرفنا أنها لا تغطى وجهها الا أن لها أن تسدل على وجهها اذا أرادت ذلك على وجه تجافى عن وجهها هكذا روى عن عائشة رضى الله عنها قالت كنا في الاحرام مع رسول الله صلى الله عليه وسلم نكشف وجوهنا فاذا استقبلنا قوم اسدلنا من غير أن نصيب وجوهنا ولا تلبس المصبوغ بورس ولا زعفران ولا عصفر الا أن يكون قد غسل لان ما حل فى حقها من اللبس كان للضرورة ولا ضرورة في لبس المصبوغ وهي فى ذلك بمنزلة الرجل ولان هذا تزين وهى من دواعى الجماع وهي ممنوعة من ذلك فى الاحرام كالرجل ولا حلق عليها انما عليها التقصير هكذا روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه نهى النساء عن الحلق وأمرهن بالتقصير عند الخروج من الاحرام ولان الحلق فى حقها مثلة والمثلة حرام وشعر الرأس زينة لها كاللحية للرجل فكما لا يحلق الرجل لحيته عند الخروج من الاحرام لا تحلق هي رأسها ولا رمل عليها في الطواف بالبيت ولا بين الصفا والمروة لان الرمل لاظهار التجلد والقوة والمرأة ليست من أهل القتال لتظهر الجلادة من نفسها ولا يؤمن ان يبدو شئ

من عورتها في رملها وسعيها أو تسقط لضعف بنيتها فلهذا تمنع من ذلك وتؤمر بأن تمشي مشياً فهذا القدر ذكره في الكتاب في الفرق وقد قال مشايخنا انها لا ترفع صوتها بالتلبية أيضاً لما في رفع صوتها من الفتنة وكذلك لا تستلم الحجر اذا كان هناك جمع لانها ممنوعة عن مماسة الرجال والزحمة معهم فلا تستلم الحجر الا اذا وجدت ذلك الموضع خالياً عن الرجال والله سبحانه وتعالى أعلم

باب الطواف

اعلم بان الطواف أربعة ثلاثة في الحج وواحد في العمرة أما أحد الا طوفة في الحج فهو طواف التحية ويسمي طواف القدوم وطواف اللقاء وذلك عند ابتداء وصوله الى البيت وهو سنة عندنا وقال مالك رحمه الله تعالى هو واجب لان النبي صلى الله عليه وسلم أتى به ثم قال لأصحابه رضي الله عنهم خذوا عني مناسككم فهذا أمر والأمر على الوجوب ولان المقصود زيارة البيت للتعظيم فالنسك الدي يكون عند ابتداء الزيارة يكون واجبا بمنزلة الدكر عند افتتاح الصلاة وهو التكبير وحجتنا في ذلك ان الله عز وجل أمر بالطواف والأمر المطلق لا يقتضي التكرار وبالاجماع طواف يوم النحر واجب فعرفنا ان ماتقدم ليس بواجب ولانه ثبت بالاجماع ان الطواف الذي هو ركن في الحج مؤقت بيوم النحر حتى لا يجوز قبله فا يؤتى به قبل يوم النحر لا يكون واجبا لانه يؤتى به في الاحرام ولا يتكرر ركن واحد في الاحرام واجباً كالوقوف بعرفة فجعلناه سنة لهذا بخلاف طواف الصدر فانه يؤتى به بعد تمام التحلل فلو جعلناه واجبا لا يؤدي الى تكرار الطواف واجباً في الاحرام والطواف في الحج بمنزلة ثناء الافتتاح في الصلاة لان التلبية عند الاحرام هنا كالتكبير هناك وكما ان ثناء الافتتاح الدي يؤتى به عقيب التكبير سنة فكذلك الطواف الدي يؤتى به عقيب الاحرام سنة ومما يحتج به مالك رحمه الله تعالى ان السعي الذي بعد هذا الطواف واجب ولا يكون الواجب بناء على ماليس بواجب وقد بينا العذر عن هذا فيما مضى والطواف الثاني طواف الزيارة وهو ركن الحج ثبت بقوله تعالى وليطوفوا بالبيت العتيق وبقوله تعالى يوم الحج الأكبر والمراد به طواف الزيارة والطواف الثالث طواف الصدر وهو واجب عندنا سنة عند الشافعي رحمه الله تعالى قال لانه بمنزلة طواف القدوم الا ترى ان كل واحد منهما

يأتي به الآفاقي دون المكي وما يكون من واجبات الحج فالآفاقي والمكي فيه سواء ﴿ولنا﴾ في ذلك قول رسول الله صلى الله عليه وسلم من حج هذا البيت فليكن آخر عهده بالبيت الطواف ورخص للنساء الحيض والأمر دليل الوجوب وتخصيص الحائض برخصة الترك دليل على الوجوب أيضا وكما ان طواف الزيارة لتمام التحلل عن احرام الحج فطواف الصدر لانتهاء المقام بمكة فيكون واجبا على من ينتهي مقامه بها وهو الآفاقي أيضا الذي يرجع الى أهله دون المكي الذي لا يرجع الى موضع آخر ويسمى هذا طواف الوداع فانما يجب على من يودع البيت دون من لا يودعه فاما الطواف الرابع فهو طواف العمرة وهو الركن في العمرة وليس في العمرة طواف الصدر ولا طواف القدوم أما طواف القدوم فلانه كما وصل الى البيت يتمكن من أداء الطواف الذي هو ركن في هذا النسك فلا يشتغل بغيره بخلاف الحج فانه عند القدوم لا يتمكن من الطواف الذي هو ركن الحج فيأتي بالطواف المسنون الى ان يجئ وقت الطواف الذي هو ركن وأما طواف الصدر فقد قال الحسن رحمه الله تعالى في العمرة طواف الصدر أيضا في حق من قدم معتمراً اذا أراد الرجوع الى أهله كما في الحج ولكنا نقول ان معظم الركن في العمرة الطواف وما هو معظم الركن في النسك لا يتكرر عند الصدر كالوقوف في الحج لان الشئ الواحد لا يجوز أن يكون معظم الركن في نسك وهو بعينه غير ركن في ذلك النسك ولان ما هو معظم الركن مقصود وطواف الصدر تبع يجب لقصد توديع البيت والشئ الواحد لا يكون مقصوداً وتبعاً ﴿قال﴾ واذا قدم القارن مكة فلم يطف حتي وقف بعرفات كان رافضاً لعمرته عندنا وعند الشافعي رحمه الله تعالى لا يكون رافضاً لعمرته وهو بناء على ما سبق فان عنده طواف العمرة يدخل في طواف الحج فلا يلزمه طواف مقصود للعمرة وعندنا لا يدخل طواف العمرة في طواف الحج بل عليه ان يأتي بطواف كل واحد منهما ويقدم العمرة في الاداء على الحج وهذا يفوته بالوقوف لان معظم أركان الحج الوقوف ويصير به مؤديا للحج على وجه يأمن الفوت فلو بقيت عمرته لكان يأتي باعمالها فيصير بانيا أعمال العمرة على الحج وهذا ليس بصفة القران فجعلناه رافضاً للعمرة لهذا والاصل فيه حديث عائشة رضى الله عنها فان النبي صلى الله عليه وسلم دخل عليها بسرف وهي تبكي قال ما يبكيك لعلك نفست فقالت نعم فقال هذا شئ كتبه الله تعالى على بنات آدم فدعى عنك العمرة أو قال ارفضي عمرتك وانقضي رأسك وامتشطي واصنعي جميع ما يصنع

الحاج غير أن لا تطوف بالبيت فقد أمرها برفض العمرة لما تعذر عليها الطواف فلولا أنها بالوقوف تصير رافضة لعمرتها لما أمرها برفض العمرة فان توجه الى عرفات بعد مادخل وقت الوقوف فمن أبي حنيفة رحمه الله تعالى روايتان فى ذلك في الكتاب يقول لايصير رافضاً حتى اذا عاد من الطريق الى مكة وطاف للعمرة فهو قارن والحسن يروي عن أبي حنيفة رحمهما الله تعالى انه يصير رافضا للعمرة بالتوجه الى عرفات وهذا هو القياس على مذهبه كما جعل التوجه الى الجمعة قبل فراغ الامام بمنزلة الشروع فى الجمعة فى ارتفاض الظهر والذى ذكره فى الكتاب استحسان والفرق بينه وبين تلك المسئلة انه هناك مأمور بالسعي الى الجمعة فيتقوى السعي بمشيه وهنا هو منهى عن التوجه الى عرفات قبل طواف العمرة ولا ن الموجب هنا للارتفاض صيرورة ركن الحج مؤدي حتي يكون مابعده بناء العمرة على الحج وهذا بنفس التوجه لايحصل وهناك الموجب لرفض الظهر المنافاة بينه وبين الجمعة والسعى من خصائص الجمعة فاقيم مقام الشروع في ارتفاض الظهر به فلو طاف للعمرة ثلاثة أشواط ثم ذهب فوقف بعرفات فهو رافض للعمرة أيضاً لان ركن العمرة الطواف فاذا بقى أكثره غير مؤدى جعل كانه لم يؤد منه شيئاً ولوكان طاف أربعة أشواط ثم وقف بعرفات لم يكن رافضاً للعمرة لانه قد أدى أكثر الطواف فيكون ذلك كاداء الكل ولهذا قلنا ان بعد اداء أربعة أشواط من طواف العمرة يأمن فسادها بالجماع وبعد اداء ثلاثة أشواط لايأمن من ذلك وهذا لان المؤدى اذا كان أكثر فالاقل فى مقابلته كالعدم فكان جانب الاداء راجحا فاذا ترجح جانب الأداء فهو بالوقوف بعد ذلك وان صار مؤديا للحج فانما يصير مؤدياً بعد اداء العمرة واذا كان طاف ثلاثة أشواط فلم يصر رافضاً بالوقوف كان مؤديا للعمرة بأداء الاشواط الاربعة بعد الوقوف فيكون بانياً للعمرة على الحج وكما يأمن الفساد فى العمرة بطواف أربعة أشواط يأمن ارتفاضها بالوقوف وبعد ما طاف ثلاثة أشواط لا يأمن فسادها بالجماع فلا يأمن ارتفاضها بالوقوف وفى الوضع الذى صار رافضاً لها عليه دم لرفضها لانه خرج منها بعد صحة الشروع قبل أداء الاعمال فيلزمه دم اعتباراً بالمحصر وعليه قضاء العمرة لخروجه منها بعد صحة الشروع فيها والأصل فيه حديث عائشة رضى الله تعالى عنها حين أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم أخاها عبد الرحمن أن يعمرها من التنعيم مكان عمرتها التى فاتتها ويسقط عنه دم القران لانه وجب بالجمع بين النسكين فى

الاداء وقد انهدم وفي الموضع الذي لم يصر رافضا للعمرة يتم بقية طوافها وسعيها يوم النحر وعليه دم القران لانه تحقق الجمع بينهما أداء وان لم يطف لعمرته حين قدم مكة ولكنه طاف وسعى لحجته ثم وقف بعرفة لم يكن رافضاً لعمرته وكان طوافه وسعيه للعمرة دون الحج لان المستحق عليه البداية بطواف العمرة فلا تعتبر نيته بخلاف ذلك لان الاصل ان كل طواف مستحق عليه في وقت بجهة فأداؤه يقع عن تلك الجهة وان نوى جهة أخرى كطواف الزيارة يوم النحر وهذا لاعتبار الطواف بالوقوف فانه لو وجد منه الوقوف في وقته ونوى شيئاً آخر سوى الوقوف للحج يتأدى به ركن الحج ولا تعتبر نيته بخلاف ذلك فكذلك في الطواف الا أن في الطواف أصل النية شرط حتى لو عدا خلف غريم له حول البيت لا يتأدى به طوافه بخلاف الوقوف فانه يتأدي بغير النية لأن الوقوف ركن عبادة وليس بعبادة مقصودة ولهذا لا يتنفل به فوجود النية في أصل تلك العبادة يغني عن اشتراط النية في ركنها والطواف عبادة مقصودة ولهذا يتنفل به فلا بد من اشتراط النية فيه ويسقط اعتبار نية الجهة لتعينه كما قلنا في صوم رمضان ولان الوقوف يؤدي في احرام مطلق فأما طواف الزيارة فانه يؤدى بعد التحلل من الاحرام بالحلق فوجود النية في الاحرام لا يغني عن النية في الطواف ولكن هذا الفرق الثاني يتأتي في طواف الزيارة دون طواف العمرة والفرق الاول يعم الفصلين فاذا ثبت أن طوافه وسعيه للعمرة فهذا رجل لم يطف لحجته وترك طواف التحية لا يضره فعليه أن يرمل في طواف يوم النحر ويسعى بين الصفا والمروة وان كان طاف للحج وسعي أولا ثم طاف للعمرة وسعى فليس عليه شئ وطوافه الاول للعمرة كما هو المستحق عليه ونيته بخلاف ذلك لغو فلا يلزمه به شئ وان طاف طوافين لهما ثم سعى سعيين فقد أساء بتقديمه طواف التحية على سعي العمرة ولا شئ عليه أما عندهما فظاهر لان من أصل أبي يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى أنه لا يجب بتقديم النسك وتأخيره شئ سوى الاساءة وعلى قول أبي حنيفة رحمه الله تعالى تقديم نسك على نسك يوجب الدم عليه على ما نبينه ان شاء الله تعالى ولكن في هذا الموضع لا يلزمه دم لان تقديم طواف التحية على سعي العمرة لا يكون أعلى من طواف التحية أصلا واشتغاله بطواف التحية قبل سعي العمرة لا يكون أكثر تأثيراً من اشتغاله بأكل أو نوم ولو أنه بين طواف العمرة وسعيها اشتغل بنوم أو أكل لم يلزمه دم فكذا اذا اشتغل بطواف التحية ﴿قال﴾

وان طاف لعمرته على غير وضوء وللتحية كذلك ثم سعى يوم النحر فعليه دم من أجل
طواف العمرة من غير وضوء والحاصل أنه ينبني المسائل بعد هذا على أصل وهو أن طواف
المحدث معتد به عندنا ولكن الافضل أن يعيده وان لم يعده فعليه دم . وقال الشافعي رحمه
الله تعالى لايعتد بطواف المحدث أصلا لان الطواف بالبيت بمنزلة الصلاة من حيث انها
عبادة متعلقة بالبيت ولان النبي صلى الله عليه وسلم شبه الطواف بالصلاة فقال الطواف
بالبيت صلاة فاقلوا فيه الكلام ثم الطهارة فى الصلاة شرط الاعتداد به فكذلك
الطهارة فى الطواف وحجتنا في ذلك ان المأمور به بالنص هو الطواف قال الله تعالى
وليطوفوا وهو اسم للدوران حول البيت وذلك يتحقق من المحدث والطاهر فاشتراط الطهارة
فيه يكون زيادة على النص ومثل هذه الزيادة لاتثبت بخبر الواحد ولا بالقياس لان الركنية
لاتثبت الا بالنص فاما الوجوب يثبت بخبر الواحد لانه يوجب العمل ولا يوجب علم اليقين
والركنية انما تثبت بما يوجب علم اليقين فاصل الطواف ركن ثابت بالنص والطهارة فيه
تثبت بخبر الواحد فيكون موجب العمل دون العلم فلم تصر الطهارة ركنا ولكنها واجبة والدم
يقوم مقام الواجبات فى باب الحج وهو الصحيح من المذهب ان الطهارة في الطواف واجبة
وكان ابن شجاع رحمه الله تعالى يقول انه سنة وفى ايجاب الدم عند تركه دليل على وجوبه ثم
المراد تشبيه الطواف بالصلاة في حق الثواب دون الحكم ألا ترى أن الكلام الذى هو
مفسد للصلاة غير مؤثر فى الطواف وان الطواف يتأدى بالمشي والمشي مفسد للصلاة
ولان الطواف من حيث أنه ركن الحج لايستدعى الطهارة كسائر الاركان ومن حيث أنه
متعلق بالبيت يستدعي الطهارة كالصلاة ومايتردد بين أصلين فيوفر حظه عليهما فلشبهه
بالصلاة تكون الطهارة فيه واجبة ولكونه ركنا من أركان الحج يعتد به اذا حصل بغير
طهارة والافضل فيه الاعادة ليحصل الجبر بما هو من جنسه وان لم يعد فعليه دم للنقصان
المتمكن فيه بترك الواجب فان نقائص الحج تجبر بالدم وعلى هذا لو طاف للزيارة جنبا يعتد
بهذا الطواف في حكم التحلل عن الاحرام وعند الشافعي رحمه الله تعالى لايعتد به ثم عليه
الاعادة عندنا وان لم يعد حتى رجع الى أهله فعليه بدنة لان النقصان بسبب الجنابة أعظم
من النقصان بسبب الحدث . ألا ترى أن المحدث لايمنع من قراءة القرآن والجنب يمنع
من ذلك ولان المنع من الجنابة من وجهين من حيث الطواف ومن حيث دخول المسجد

ومنع الحدث من وجه واحد فلتفاحش النقصان هنا قلنا يلزمه الجبر بالبدنة وهو مروى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنه قال البدنة فى الحج تجب فى شيئين على من طاف جنباً وعلى من جامع بعد الوقوف وان أعاد طوافه سقطت عنه البدنة واختلف مشايخنا رحمهم الله تعالى أن المعتبر طوافه الثاني أم الاول وكان الكرخي رحمه الله تعالى يقول المعتبر هو الاول والثانى جبر للاول وكان يستدل على هذا بما قال فى الكتاب أنه لو طاف لعمرته جنباً فى رمضان ثم أعاد طوافه في أشهر الحج وحج من عامه ذلك لايكون متمتعاً فلو كان المعتبر هو الطواف الثانى كان متمتعاً ووجه هذا القول ان المعتد به مايتحلل به من الاحرام والتحلل حصل بالطواف الاول فهو المعتد به والثانى جبر للنقصان المتمكن فيه كالبدنة وكما لو كان محدثا فى الطواف الاول كان هو المعتد به والثانى جبرا للنقصان والأصح ان المعتد به هو الثانى وان الاول ينفسخ بالثانى ألا ترى أنه قال في الكتاب لو طاف للزيارة جنباً في أيام النحر ثم أعاد طوافه بعد أيام التشريق فعليه الدم عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى لتأخير طواف الزيارة عن وقته ولو كان المعتد به هو الاول لم يلزمه دم التأخير لان الاول مؤدى فى وقته وأما مسألة التمتع فلأنه بما أدى من الطواف فى رمضان وقع له الامن عن فساد العمرة فاذا أمن فسادها قبل دخول وقت الحج لايكون بها متمتعا وهذا لان الأول كان حكمه مراعى لتفاحش النقصان فان أعاده انفسخ الأول وصار المعتد به هو الثانى وان لم يعد كان معتداً به في التحلل كمن قام فى صلاته ولم يقرأ حتى ركع كان قيامه وركوعه مراعى على سبيل التوقف فان عاد فقرأ ثم ركع انفسخ الأول حتى ان من أدرك معه الركوع الثانى كان مدركا للركعة وان لم يعد وقرأ فى الركعتين الأخريين كان الأول معتداً به وهذا بخلاف المحدث لان النقصان هناك يسير فلا يتوقف به حكم الطواف الأول بل بقى معتداً به على الاطلاق فكان الثاني جابراً للنقصان المتمكن فيه وعلى هذا لو طافت المرأة للزيارة حائضا فهذا والطواف جنبا سواء ولو طاف للزيارة وفي ثوبه نجاسة كان مسيئا ولا يلزمه شيء لان حكم النجاسة فى الثوب أخف الا ترى ان الصلاة مع قليل النجاسة فى الثوب تجوز وكذلك مع النجاسة الكثيرة فى حالة الضرورة فلا يتمكن بنجاسة الثوب نقصان فى طوافه وهذا بخلاف ما اذا طاف عريانا فانه يؤمر بالاعادة وان لم يعد فعليه الدم لان ستر العورة من واجبات الطواف والكشف محرم لأجل الطواف على ما قال صلى الله عليه وسلم ألا لا يطوفن

بالبيت بعد العام مشرك ولا عريان فبسبب الكشف تمكن نقصان فى الطواف فأما اشتراط طهارة الثوب ليس لأجل الطواف على الخصوص فلا تمكن بتركه نقصان في الطواف ولو كان طاف للعمرة جنباً فنى القياس عليه بدنة أيضاً كما في طواف الزيارة لان كل واحد منهما ركن ولكنه ترك القياس هنا وقال عليه الدم فقط لانه لا مدخل للبدنة فى العمرة ألا ترى أن بالجماع لا تجب البدنة فى احرام العمرة بخلاف الحج ولأن الدم يقوم مقام العمرة فان فات الحج يتحلل بأفعال العمرة ثم الدم فى حق المحصر يقوم مقام أفعال العمرة للتحلل فلأن يقوم الدم مقام النقصان المتمكن فى طواف العمرة بسبب الجنابة كان أولى فأما الدم لا يقوم مقام طواف الزيارة والبدنة قد تقوم مقامه حتى اذا مات بعد الوقوف وأوصى بالاتمام عنه تجب بدنة لطواف الزيارة فكذلك البدنة تقوم مقام النقصان المتمكن بسبب الجنابة في طواف الزيارة اذا عرفنا هذا فنقول القارن اذا طاف حين قدم مكة طوافين محدثا ثم وقف بعرفات فعليه دم للنقصان المتمكن بسبب الحدث في طواف العمرة ولا شيء عليه بطواف التحية مع الحدث لان ذلك لا يكون أعلى من ترك طواف التحية أصلا ولكنه يرمل فى طواف الحج فى يوم النحر ويسعى بين الصفا والمروة استحسانا وان لم يفعل لم يضره ولا شيء عليه لان طوافه الاول للتحية معتدبه مع الحدث فالسعي بعده معتد به أيضاً والطهارة في السعى ليست بشرط ولكن المستحب اعادة ذلك الطواف فكذلك يستحب اعادة ذلك الرمل والسعى يوم النحر وان لم يفعل لم يضره ولا شيء عليه ﴿قال﴾ وقال محمد رحمه الله تعالى ليس عليه أن يعيد طواف العمرة وان أعاد فهو أفضل والدم عليه على كل حال لانه لا يمكن أن يجعل المعتد به الطواف الثانى لانه حصل بعد الوقوف ولا يجوز طواف العمرة بعد الوقوف على مابينا فالمعتبر هو الاول لا محالة وهو ناقص فعليه دم ولم يذكر قول أبي حنيفة وأبي يوسف رحمهما الله تعالى وقيل على قولهما ينبغى أن يسقط عنه الدم بالاعادة لان رفع النقصان عن طواف العمرة بعد الوقوف صحيح كما لو طاف للعمرة قبل الوقوف أربعة أشواط ثم أتم طوافه يوم النحر كان صحيحاً فكذا هذا واذا ارتفع النقصان بالاعادة لا يلزمه الدم وان طافهما جنبا فعليه دم لطواف العمرة ويعيد السعى للحج لانه أداه عقيب طواف التحية جنبا فعليه اعادته بعد طواف الزيارة قال فان لم يعد فعليه دم وهذا دليل على ان طواف الجنب للتحية غير معتبر أصلا فانه جعله كمن ترك السعي حين أوجب

عليه الدم فدل ان الصحيح ان الجنب اذا أعاد الطواف كان المعتد به الثانى دون الأول مفرد أوقارن طاف للزيارة محدثا ولم يطف للصدر حتى رجع الى أهله فعليه دمان أحدهما للحدث فى طواف الزيارة والآخر لترك طواف الصدر وان كان طاف للصدر فعليه دم واحد لترك الطهارة فى طواف الزيارة ولا يجعل طوافه للصدر اعادة منه لطواف الزيارة لان اقامة هذا الطواف مقام طواف الزيارة غير مفيد في حقه فانه اذا جعل هذا اعادة لطواف الزيارة صار تاركا لطواف الصدر فيلزمه الدم لاجله واذا لم يكن مفيداً لايشتغل به وان كان طاف للزيارة جنباً ولم يطف للصدر حتى رجع الى أهله فانه يعود الى مكة ليطوف طواف الزيارة واذا عاد فعليه احرام جديد لان طوافه الأول معتد به فى حق التحلل وليس له ان يدخل مكة بغير احرام فيلزمه احرام جديد لدخول مكة ثم يلزمه دم لتأخيره طواف الزيارة عن وقته وهذا قول أبى حنيفة رحمه الله تعالى بمنزلة مالو أخر الطواف حتى مضت أيام التشريق وسنبين هذا الفصل ان شاء الله تعالى وهذه المسألة تدل على ان المعتبر هو الطواف الثانى وان لم يرجع الى مكة فعليه بدنة لطواف الزيارة وشاة لترك طواف الصدر وعلى الحائض مثل ذلك للزيارة وليس عليها لترك طواف الصدر شئ لان للحائض رخصة فى ترك طواف الصدر والأصل فيه حديث صفية رضى الله عنها فانه أخبر رسول الله صلى الله عليه وسلم في أيام النحر انها حاضت فقال صلى الله عليه وسلم عقرى حلق احابستنا هي فقيل انها قد طافت قال فلتنفر اذن فهذا دليل على ان الحائض ممنوعة عن طواف الزيارة وانه ليس عليها طواف الصدر لانه لما أخبر انها طافت للزيارة أمرها بان تنفر معهم وان طاف للزيارة جنباً وطاف للصدر طاهرا فى آخر أيام التشريق كان طواف الصدر مكان طواف الزيارة لان الاعادة مستحقة عليه فيقع عما هو المستحق وان نواه عن غيره وفى اقامة هذا الطواف مقام طواف الزيارة فائدة وهى اسقاط البدنة عنه ثم يجب عليه دمان أحدهما لترك طواف الصدر عندهم جميعاً والآخر لتأخير طواف الزيارة الى آخر أيام والتشريق عند أبى حنيفة رحمه الله تعالى وكذلك الجواب في الحائض اذا طافت للزيارة ثم طهرت فطافت للصدر فى آخر أيام التشريق والحاصل ان طواف الزيارة مؤقت بايام النحر فتأخيره عن أيام النحر يوجب الدم فى قول أبى حنيفة رحمه الله تعالى ولا يوجب الدم في قولهما وعلى هذا من قدم نسكا على نسك كأن حلق قبل الرمى أو نحر القارن قبل

الرمي أو حلق قبل الذبح فعليه دم عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى وعندهما لا يلزمه الدم بالتقديم والتأخير وحجتهما في ذلك حديث ابن عباس رضي الله عنه ان رجلا قال لرسول الله صلى الله عليه وسلم يوم النحر حلقت قبل ان أرمى فقال أرم ولا حرج وقال آخر حلقت قبل ان أذبح فقال اذبح ولا حرج وما سئل عن شئ يومئذ قدم او أخر الا قال افعل ولا حرج فدل ان التقديم والتأخير لا يوجب شيئا ولأبي حنيفة رحمه الله تعالى حديث ابن مسعود رضي الله عنه قال من قدم نسكا على نسك فعليه دم وتأويل الحديث المرفوع ان النبي صلى الله عليه وسلم عذرهم في ذلك الوقت لقرب عهدهم بتعلم الترتيب وما يلحقهم من المشقة في مراعاة ذلك ومعني قوله افعل ولا حرج أى لاحرج فيما تأتى به وبه يقول وانما الدم عليه بما قدمه على وقته والمعنى فيه ان توقت النسك بزمان كتوقته بالمكان لانه لا يتأدى النسك الا بمكان وزمان ثم ما كان مؤقتا بالمكان اذا أخره عن ذلك المكان يلزمه الدم كالاحرام المؤقت بالميقات اذا أخره عنه بان جاوز الميقات حلالا ثم أحرم فكذلك ما كان مؤقتا بالزمان وهو طواف الزيارة الذى هو مؤقت بايام النحر بالنص اذا أخره تلنا يلزمه الدم وهذا لان مراعاة الوقت في الاركان واجب كمراعاة المكان الا ترى ان الوقوف لا يجوز في غير وقته كما لا يجوز في غير مكانه فبتأخر الطواف عن وقته يصير تاركا لما هو واجب وترك الواجب في الحج يوجب الجبر بالدم ثم الأصل بعد هذا ان أكثر أشواط الطواف بمنزلة الكل في حكم التحلل به عن الاحرام عندنا وكذلك في حكم الطهارة وغيرها من الاحكام وعند الشافعى رحمه الله تعالى لا يقوم الأكثر مقام الكمال بناء على أصله في اعتبار الطواف بالصلاة فكما ان أكثر عدد ركعات الصلاة لا يقوم مقام الكمال فكذلك أشواط الطواف لا تقوم مقام الكمال وهذا لان تقدير الطواف بسبعة أشواط ثابت بالنصوص المتواترة فكان كالمنصوص عليه في القرآن وما يقدر شرعا بقدر لا يكون لما دون ذلك القدر حكم ذلك القدر كما في الحدود وغيرها ولنا أن المنصوص عليه في القرآن الطواف بالبيت وهو عبارة عن الدوران حوله ولا يقتضى ظاهره التكرار الا أنه ثبت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قولا وفعلا تقدير كمال الطواف بسبعة أشواط فيحتمل أن يكون ذلك التقدير للاتمام ويحتمل أن يكون للاعتداد به فيثبت منه القدر المتيقن وهو أن يجعل ذلك شرط الاتمام ولئن كان شرط الاعتداد يقام الاكثر فيه مقام الكمال لترجح جانب

الوجود على جانب العدم اذا أتى بالأكثر منه ومثله صحيح في الشرع كمن أدرك الامام في الركوع يجعل اقتداؤه فى أكثر الركعة كالاقتداء فى جميع الركعة فى الاعتداد به والمتطوع بالصوم اذنوي قبل الزوال يجعل وجود النية فى أكثر اليوم كوجودها فى جميع اليوم وكذلك فى صوم رمضان عندنا ومن أصحابنا من يقول الطواف من أسباب التحلل وفي أسباب التحلل يقام البعض مقام الكل كما في الحلق الا أنا اعتبرنا هنا الاكثر ليترجح جانب الوجود فان الطواف عبادة مقصودة والحلق ليس بعبادة مقصودة فيقام الربع مقام الكل هناك اذا عرفنا هذا فنقول اذا طاف للزيارة أربعة أشواط يتحلل به من الاحرام عندنا حتى لو جامع بعد ذلك لا يلزمه شئ بخلاف مالو طاف ثلاثة أشواط وعلى قول الشافعى رحمه الله تعالى لا يتحلل مابقى عليه خطوة من شوط ولو طاف ثلاثة أشواط للزيارة ولم يطف للصدر ورجع الى أهله فعليه ان يعود بالاحرام الاول ويقضى بقية طواف الزيارة لان الاكثر باق عليه فكان احرامه في حق النساء باقيا ولا يحتاج هذا الى احرام جديد عند العود ولا يقوم الدم مقام مابقى عليه ولكن يلزمه العود الى مكة لبقية الطواف عليه ثم يريق دما لتأخيره عند أبى حنيفة رحمه الله تعالى لان تأخير أكثر الاشواط عن أيام النحر كتأخير الكل ويطوف للصدر وان كان طاف أربعة أشواط أجزأه ان لا يعود ولكن يبعث بشاتين أحداهما لما بقى عليه من أشواط الطواف لان مابقى أقل وشرط الطواف الكمال فيقوم الدم مقامه والدم الآخر لطواف الصدر وان اختار العود الى مكة يلزمه احرام جديد لان التحلل قد حصل له من الاحرام الاول فاذا عاد باحرام جديد وأعاد مابقى من طواف الزيارة وطاف للصدر أجزأه وكان عليه لتأخير كل شوط من أشواط طواف الزيارة صدقة لان تأخير الكل لما كان يوجب الدم عنه فتأخير الاقل لا يوجب الدم ولكن يوجب الصدقة وفى كل موضع يقول تلزمه صدقة فالمراد طعام مسكين مدين من حنطة الا أن يبلغ قيمة ذلك قيمة شاة فحينئذ ينقص منه ما أحب ﴿ قال ﴾ وان طاف الاقل من طواف الزيارة وطاف للصدر في آخر أيام التشريق يكمل طواف الزيارة من طواف الصدر لان استحقاق الزيارة عليه أقوى فما أتى به مصروف الى اكماله وان نواه عن غيره وعليه لتأخير ذلك دم عند أبى حنيفة رحمه الله تعالى ثم قد بقى من طوافه للصدر ثلاثة أشواط فصار تاركا للأكثر من طواف الصدر وذلك ينزل منزلة ترك الكل فعليه دم لذلك وان كان المتروك من طواف الزيارة ثلاثة

أشواط أكل ذلك من طواف الصدر كما بينا وعليه لكل شوط منه صدقة بسبب التأخير عن وقته لانه لايجب في تأخير الأقل مايجب فى تأخير الكل ثم قد بقى من طواف الصدر أربعة أشواط فانما ترك الاقل منها فيكفيه لكل شوط صدقة لأن الدم يقوم مقام جميع طواف الصدر فلا يجب فى ترك أقله مايجب في ترك كله ولو طاف للصدر جنباً فعليه دم لتفاحش النقصان بسبب الجنابة ويكون هو كالتارك لطواف الصدر أصلا ولو طاف للصدر وهو محدث فعليه صدقة لعلة النقصان بسبب الحدث • وفي رواية أبي حفص رحمه الله تعالى سوى بين الحدث والجنابة في ذلك لان طواف الجنب معتد به ألا ترى أن التحلل من الاحرام يحصل به في طواف الزيارة فلا يجب بسبب هذا النقصان مايجب بتركه أصلا ﴿ قال ﴾ ولو طاف بالبيت منكوساً بأن استلم الحجر ثم أخذ على يسار الكعبة وطاف كذلك سبعة أشواط عندنا يعتد بطوافه فى حكم التحلل وعليه الاعادة مادام بمكة فان رجع الى أهله قبل الاعادة فعليه دم وعند الشافعي رحمه الله تعالى لايعتد بطوافه بناء على أصله ان الطواف بمنزلة الصلاة فكما أنه لو صلى منكوساً بأن بدأ بالتشهد لايجزيه فكذلك الطواف ولنا الاصل الذى قلنا أن الثابت بالنص الدوران حول البيت وذلك حاصل من أى جانب أخذ ولكن بفعل رسول الله صلى الله عليه وسلم حين أخذ على يمينه على باب الكعبة تبين ان الواجب هذا فكانت هذه صفة واجبة فى هذا الركن بمنزلة شرط الطهارة عندنا فتركه لايمنع الاعتداد به ولكن يمكن فيه نقصانا يجبر بالدم وهذا لان المعنى فيه معقول وهو تعظيم البقعة وذلك حاصل من أى جانب أخذ فعرفنا ان فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم في البداية بالجانب الايمن لبيان صفة الاتمام لالبيان صفة الركنية بخلاف أركان الصلاة واستدل الشافعي رحمه الله تعالى علينا بما لو بدأ بالمروة في السعي حيث لايعتد به لما أنه اداه مكنوسا فمن أصحابنا رحمهم الله تعالى من قال يعتد به ولكن يكون مكروها والاصح أنه لايعتد بالشوط الاول لالكونه منكوساً ولكن لان الواجب هناك صعود الصفا أربع مرات والمروة ثلاث مرات فاذا بدأ بالمروة فانما صعد الصفا ثلاث مرات فعليه ان يصعد الصفا مرة أخرى ولا يمكن أن يأمر بذلك الابإعادة شوط واحد من الطواف بين الصفا والمروة فاما هنا ماترك شيئاً من أصل الواجب عليه فقد دار حول البيت سبع مرات فلهذا كان طوافه معتدا به ﴿ قال ﴾ وان طاف راكباً أو محمولا فان كان لعذر من مرض أو كبر لم يلزمه

شئ وان كان لغير عذر أعاده مادام بمكة فان رجع الى أهله فعليه الدم عندنا وعلى قول الشافعي رضي الله عنه لاشئ عليه لانه صح في الحديث أن النبي صلى الله عليه وسلم طاف للزيارة يوم النحر على ناقته واستلم الاركان بمحجنه ولكنا نقول التوارث من لدن رسول الله صلى الله عليه وسلم الى يومنا هذا الطواف ماشياً وعلى هذا على قول من يجعله كالصلاة الدم لان أداء المكتوبة راكبا من غير عذر لايجوز فكان ينبغي أن لايعتد بطواف الراكب من غير عذر ولكنا نقول المشي شرط الكمال فيه فتركه من غير عذر يوجب الدم لما بينا فأما تأويل الحديث فقد ذكر أبو الطفيل رحمه الله تعالى أنه طاف راكبا لوجع أصابه وهو أنه وثبت رجله فلهذا طاف راكبا وذكر ابن الزبير عن جابر رضي الله عنهما أن النبي صلى الله عليه وسلم انما طاف راكبا ليشاهده الناس فيسألوه عن حوادثهم وقيل انما طاف راكبا لكبر سنه وعندنا اذا كان لعذر فلا بأس به وكذلك اذا طاف بين الصفا والمروة محمولا أو راكبا وكذلك لو طاف الأكثر راكبا أو محمولا فالاكثر يقوم مقام الكل على ما بينا ﴿ قال ﴾ واذا طاف المعتمر أربعة أشواط من طواف العمرة في أشهر الحج بأن كان أحرم للعمرة في رمضان فطاف ثلاثة أشواط ثم دخل شوال فأتم طوافه وحج من عامه ذلك كان متمتعاً وان كان طاف لاكثر في رمضان لم يكن متمتعاً لما بينا أن الاكثر يقوم مقام الكل وعلى هذا لو جامع المعتمر بعد ما طاف لعمرته أربعة أشواط لم تفسد عمرته ويمضي فيها وعليه دم وان جامع بعد ماطاف لها ثلاثة أشواط فسدت عمرته فيمضي في الفاسد حتى يتمها وعليه دم للجماع وعمرة مكانها لما ذكرنا أن الاكثر يقوم مقام الكمال وجماعه بعد اكمال طواف العمرة غير مفسد لانها صارت مؤداة بأداء ركنها فكذلك بعد أداء الاكثر من الطواف ﴿ قال ﴾ وان طاف للعمرة في رمضان جنباً أو على غير وضوء لم يكن متمتعاً ان أعاده في شوال أو لم يعده وبهذه المسئلة استدل الكرخي رحمه الله تعالى وقد بينا العذر فيه انه انما لا يكون متمتعاً لوقوع الامن له من الفساد بما أداه في رمضان ولو كان ذلك موقوفا لبطل بالاعادة في شوال ﴿ قال ﴾ كوفي اعتمر في أشهر الحج فطاف لعمرته ثلاثة أشواط ورجع الى الكوفة ثم ذكر بعد ذلك فرجع الى مكة فقضي ما بقي عليه من عمرته من الطواف والسعي وحج من عامه ذلك كان متمتعاً لانه لما أتى بأكثر الاشواط بعد مارجع ثانياً فكأنه أتى بالكل بعد رجوعه ولو كان طاف أولا أربعة أشواط لم يكن متمتعاً

كما لو أكمل الطواف وهذا لوجود الالمام بأهله بين النسكين وأنشائه السفر لأداء كل نسك من بيته ﴿ قال ﴾ وترك الرمل في طواف الحج والعمرة والسعي في بطن الوادي بين الصفا والمروة لايوجب عليه شيئاً غير انه مسيء اذا كان لغير عذر وكذلك ترك استلام الحجر فالرمل واستلام الحجر وهذه الخلال من آداب الطواف أو من السنن وترك ماهو سنة أو أدب لايوجب شيئاً الا الاساءة اذا تعمد ﴿ وقال ﴾ واذا طاف الطواف الواجب في الحج والعمرة في جوف الحطيم قضى ماترك منه ان كان بمكة وان كان رجع الى أهله فعليه دم لان المتروك هو الأقل فانه انما ترك الطواف على الحطيم فقط وقد بينا أنه لو ترك الأقل من أشواط الطواف فعليه اعادة المتروك وان لم يعد فعليه الدم عندنا فهذا مثله ثم الافضل عندنا أن يعيد الطواف من الاصل ليكون مراعياً للترتيب المسنون وان أعاده على الحطيم فقط أجزأه لانه أتى بما هو المتروك وعلى قول الشافعي رحمه الله تعالى يلزمه اعادة الطواف من الاصل بناء على أصله في ان مراعاة الترتيب في الطواف واجب كما هو في الصلاة فاذا ترك لم يكن طوافه معتداً به وعندنا الواجب هو الدوران حول البيت وذلك يتم باعادة المتروك فقط ولكن الترتيب سنة والاعادة من الاصل أفضل ويلزمون علينا ما لو ابتدأ الطواف من غير موضع الحجر لايعتد بذلك القدر حتى ينتهي الى الحجر ولو لم يكن الترتيب واجبا لكان ذلك القدر معتداً به ومن أصحابنا من يقول بأنه معتد به عندنا ولكنه مكروه ولكن ذكر محمد رحمه الله تعالى في الرقيات أنه لايعتبر طوافه الى الحجر لا لترك الترتيب ولكن لان مفتاح الطواف من الحجر الاسود على ماروى أن ابراهيم صلوات الله وسلامه عليه قال لاسماعيل عليه السلام أئتني بحجر أجعله علامة افتتاح الطواف فأتاه بحجر فألقاه ثم بالثاني ثم بالثالث فناداه قد أتاني بالحجر من أغناني عن حجرك ووجد الحجر الاسود في موضعه فعرفنا أن افتتاح الطواف منه فما أداه قبل الافتتاح لايكون معتداً به ﴿ قال ﴾ فان طاف لعمرته ثلاثة أشواط وسعى بين الصفا والمروة ثم طاف لحجته كذلك ثم وقف بعرفة فالاشواط التي طافها للحج محسوبة عن طواف العمرة لانه هو المستحق عليه قبل طواف التحية فاذا جعلنا ذلك من طواف العمرة كان الباقي عليه شوطاً واحداً حين وقف بعرفة فيكون قارناً ويعيد طواف الصفا والمروة لعمرته ولحجته لان ماأدى من السعي بين الصفا والمروة لعمرته كان عقيب أقل الاشواط فلا يكون معتداً به

فيجب أن يعيده مع السعي للحج ومع الشوط الواحد عن طواف العمرة وان رجع الى الكوفة قبل أن يفعل ذلك فعليه دم لترك ذلك الشوط ودم لترك سعي الحج ولا يلزمه شئ لسعي العمرة لانه قد سعي لعمرته عقيب ستة أشواط لان موضوع المسئلة فيما اذا كان سعي للحج وذلك يقع عن سعي العمرة وان لم يكن سعي أصلا فعليه دم لترك السعي في كل نسك قال الحاكم رحمه الله تعالى قوله يعيد الطواف لعمرته غير سديد الا أن يريد به الاستحباب يريد به بيان ان موضوع المسئلة فيما اذا كان سعي بعد طواف التحية ثلاثة أشواط فكان ذلك سعياً معتداً به للعمرة فلا يلزمه اعادته وان كان يستحب له اعادة ذلك بعد ما أكمل طواف العمرة بالشوط المتروك ﴿ قال ﴾ ويكره أن يجمع بين أسبوعين من الطواف قبل أن يصلي في قول أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله تعالى . وقال أبو يوسف رحمه الله تعالى لا بأس بذلك اذا انصرف على وتر ثلاثة أسابيع أو خمسة أسابيع لحديث عائشة رضي الله عنها انها طافت ثلاثة أسابيع ثم صلت لكل أسبوع ركعتين ولان مبنى الطواف على الوتر في عدد الاشواط فاذا انصرف على وتر لم يخالف انصرافه مبنى الطواف واشتغاله بأسبوع آخر قبل الصلاة كاشتغاله بأكل أو نوم وذلك لا يوجب الكراهة فكذا هنا اذا انصرف على ماهو مبنى الطواف بخلاف ما اذا انصرف على شفع لان الكراهة هناك لانصرافه على ماهو خلاف مبنى الطواف لا لتأخيره الصلاة وأبو حنيفة ومحمد رحمهما الله تعالى قالا اتمام كل أسبوع من الطواف بركعتين فيكره له الاشتغال بالاسبوع الثاني قبل اكمال الأول كما ان اكمال كل شفع من التطوع لما كان بالتشهد يكره له الاشتغال بالشفع الثاني قبل اكمال الأول ﴿ قال ﴾ واذا طاف قبل طلوع الشمس لم يصل حتى تطلع الشمس وقد بينا في كتاب الصلاة ان ركعتي الطواف سنة أو واجب بسبب من جهته كالمنذور وذلك لا يؤدي عندنا بعد طلوع الفجر قبل طلوع الشمس ولا بعد العصر قبل غروب الشمس وقد روى ان عمر رضي الله عنه طاف قبل طلوع الشمس ثم خرج من مكة حتى اذا كان بذي طوى وارتفعت الشمس صلى ركعتين ثم قال ركعتان مكان ركعتين وكذلك بعد غروب الشمس يبدأ بالمغرب لان أداء ماليس بمكتوبة قبل صلاة المغرب مكروه ولا تجزئه المكتوبة عن ركعتي الطواف لانه واجب كالمنذور أو سنة كسنن الصلاة فالمكتوبة لا تنوب عنه ﴿ قال ﴾ ويكره له ان ينشد الشعر في طوافه أو يتحدث أو يبيع أو يشترى فان فعله لم يفسد

عليه طوافه لقوله صلى الله عليه وسلم الطواف بالبيت صلاة الا ان الله تعالى أباح فيه المنطق فمن نطق فلا ينطق الا بخير وقد بينا ان المراد تشبيه الطواف بالصلاة فى الثواب لافى الاحكام فلا يكون الكلام فيه مفسدا للطواف ﴿قال﴾ ويكره له ان يرفع صوته بقراءة القرآن فيه لان الناس يشتغلون فيه بالذكر والثناء فقل مايستمعون لقراءته وترك الاستماع عند رفع الصوت بالقراءة من الجفاء فلايرفع صوته بذلك صيانة للناس عن هذا الجفاء ولا بأس بقراءته فى نفسه هكذا روى عن عمر رضى الله عنه انه كان في طوافه يقرأ القرآن فى نفسه ولان المستحب له الاشتغال بالذكر فى الطواف وأشرف الاذكار قراءة القرآن ﴿قال﴾ وان طافت المرأة مع الرجل لم تفسد عليه طوافه يريد به بسبب المحاذاة لان الطواف فى الاحكام ليس كالصلاة ومحاذاة المرأة الرجل انما يوجب فساد الصلاة اذا كانا يشتركان فى الصلاة فاما اذا لم يشتركا فى الصلاة فلا وهنا لاشركة بينهما فى الطواف ﴿قال﴾ واذا خرج الطائف من طوافه لصلاة مكتوبة أو جنازة أو تجديد وضوء ثم عاد بني على طوافه لما بينا انه ليس كالصلاة في الاحكام فالاشتغال فى خلاله بعمل لا يمنع البناء عليه وروى عن ابن عباس رضى الله عنه انه خرج لجنازة ثم عاد فبنى على الطواف ﴿قال﴾ وان أخر الطائف ركعتين حتي خرج من مكة لم يضره لما روينا من حديث عمر رضى الله عنه ﴿قال﴾ والصلاة لاهل مكة أحب الىّ وللغرباء الطواف فان التطوع من الصلاة عبادة بجميع البدن تشتمل على أركان مختلفة فالاشتغال بهذا أفضل من الاشتغال بطواف التطوع الا ان فى حق الغرباء الطواف يفوته والصلاة لاتفوته لانه يتمكن من الصلاة اذا رجع الى أهله ولايتمكن من الطواف الافى هذا المكان والاشتغال في هذا المكان بما يفوته أولى كالاشتغال بالحراسة فى سبيل الله أولى من صلاة الليل اذا تعذر عليه الجمع بينهما فاما المكى لايفوته الطواف ولا الصلاة فكان الاشتغال بالصلاة فى حقه أولى لما بينا ﴿قال﴾ رجل طاف أسبوعاً وشوطا أو شوطين من أسبوع آخر ثم ذكر له انه لاينبغى ان يجمع بين أسبوعين قال يتم الاسبوع الذى دخل فيه وعليه لكل أسبوع ركعتان لانه صار شارعا فى الاسبوع الثانى مؤكداً له بشوط أو شوطين فعليه ان يتمه كمن قام الى الركعة الثالثة قبل التشهد وقيد الركعة بالسجدة كان عليه اتمام الشفع الثاني ثم كل أسبوع سبب التزام ركعتين بمنزلة النذر فعليه لكل أسبوع ركعتان ﴿قال﴾ ولا بأس بان يطوف وعليه خفاه أو نعلاه اذا كانا طاهرين وانما أورد هذا رداً على

المتقشفة

المتشمعة فانهم يقولون لايطوف الاحافيا واذا كان يجوز الصلاة مع الخفين أو النعلين اذا كانا طاهرين فالطواف أولى ﴿قال﴾ واستلام الركن اليماني حسن وتركه لايضره وروى عن محمد رحمه الله تعالى أنه يستلمه ولا يتركه وقال الشافعي رحمه الله تعالى يستلمه ويقبل يده ولا يقبل الركن هكذا روى أن النبي صلى الله عليه وسلم استلم الركن اليماني ولم يقبله وابن عباس رضي الله عنه يروى أن النبي صلى الله عليه وسلم استلم الركن اليماني ووضع خده عليه وابن عمر رضي الله عنه يروى أن النبي صلى الله عليه وسلم استلم الركنين يعني الحجر الاسود واليماني فهو دليل لمحمد رحمه الله تعالى ووجه ظاهر الرواية أن كل ركن يكون استلامه مسنونا فتقبيله كذلك مسنون كالحجر الاسود وبالاتفاق هنا التقبيل ليس بمسنون فكذا الاستلام ﴿قال﴾ ولا يستلم الركنين الآخرين الا على قول معاوية رضي الله عنه فانه استلم الاركان الاربعة فقال له ابن عباس رضي الله عنهما لا تستلم الركنين فقال ليس شئ منه بمهجورا ولكنا نقول القياس ينفي استلام الركن لان ذلك ليس من تعظيم البقعة كسائر المواضع من البيت ولكنا تركنا القياس في الحجر بفعل رسول الله صلى الله عليه وسلم فبقى ماسواه على أصل القياس ثم الركنان الآخران ليسا من أركان البيت لأن أهل الجاهلية قصروا البيت عن قواعد الخليل صلوات الله عليه على ما بينا فلا يستلمهما ﴿قال﴾ وان رمل في طوافه كله لم يكن عليه شئ لان المشي على هينته في الاشواط الاربعة من الآداب وبترك الآداب لا يلزمه شئ ﴿قال﴾ وان مشي فى الثلاثة الأول أو فى بعضها ثم ذكر ذلك لم يرمل فيما بقي لان الرمل فى الأشواط الثلاثة سنة فاذا فات من موضعها لا تقضى والمشي على هينته فى الاربعة الاخر من آداب الطواف أو من السنن فان ترك فى الثلاثة الأول ماهو سنتها لا يترك فى الأربعة الاخر ما هو سنتها ﴿قال﴾ وان جعل لله عليه أن يطوف زحفا فعليه أن يطوف ماشياً لانه انما يلتزم بالنذر ما يتنفل به أو ما يكون قربة فى نفسه وأصل الطواف قربة فأما الزحف من أفعال أهل الجاهلية وليس بقربة فى شريعتنا فلا تلزمه هذه الصفة بالنذر وان طاف كذلك زحفاً فعليه الاعادة ما دام بمكة وان رجع الى أهله فعليه دم بمنزلة ما لو طاف محمولا أو راكبا على ما بينا ﴿قال﴾ وان طاف بالبيت من وراء زمزم أو قريباً من ظلة المسجد أجزأه عن ذلك لانه اذا كان فى المسجد فطوافه يكون بالبيت فيصير به ممتثلا للأمر فأما اذا طاف من وراء المسجد فكانت حيطانه بينه وبين الكعبة لم يجزه

لانه طاف بالمسجد لا بالبيت والواجب عليه الطواف بالبيت أرأيت لو طاف بمكة كان يجزئه وان كان البيت في مكة أرأيت لو طاف في الدنيا أكان يجزئه من الطواف بالبيت لا يجزئه شئ من ذلك فهذا مثله والله سبحانه وتعالى أعلم بالصواب

باب السعي بين الصفا والمروة

﴿قال﴾ رضي الله عنه واذا سعى بين الصفا والمروة ورمل في سعيه كله من الصفا الى المروة ومن المروة الى الصفا فقد أساء ولا شئ عليه وكذلك ان مشى في جميع ذلك لان الواجب عليه الطواف بينهما قال الله تعالى فلا جناح عليه أن يطوف بهما فأما السعي في بطن الوادي والمشي فيما سوى ذلك أدب أو سنة فتركه لا يوجب الا الاساءة كترك الرمل في الطواف ﴿قال﴾ وان بدأ بالمروة وختم بالصفا حتى فرغ أعاد شوطاً واحداً لان الذي بدأ بالمروة فيه ثم أقبل منها الى الصفا لا يعتد به ومعني هذا أن افتتاح هذا الطواف مشروع من الصفا على ما روينا أنه لما سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم بأيهما نبدأ فقال ابدؤا بما بدأ الله تعالى به واذا افتتح من غير موضع الافتتاح لا يعتد بطوافه حتى يصل الى موضع الافتتاح ثم المعتد به يبقى بعد ذلك فعليه إتمامه بشوط آخر كما لو افتتح الطواف من غير الحجر ﴿قال﴾ وان ترك السعي فيما بين الصفا والمروة رأساً في حج أو عمرة فعليه دم عندنا وهذا لان السعي واجب وليس بركن عندنا الحج والعمرة في ذلك سواء وترك الواجب يوجب الدم وعند الشافعي رحمه الله تعالى السعي ركن لا يتم لاحد حج ولا عمرة الا به واحتج في ذلك بما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه سعى بين الصفا والمروة وقال لاصحابه رضي الله عنهم ان الله تعالى كتب عليكم السعي فاسعوا والمكتوب ركن وقال صلى الله عليه وسلم ما أتم الله تعالى لامرئ حجة ولا عمرة لا يطوف لها بين الصفا والمروة وحجتنا في ذلك قوله تعالى فمن حج البيت أو اعتمر فلا جناح عليه ان يطوف بهما ومثل هذا اللفظ للاباحة لا للايجاب فيقتضى ظاهر الآية ان لا يكون واجبا ولكنا تركنا هذا الظاهر في حكم الايجاب بدليل الاجماع فبقى ماوراءه على ظاهره وانما ذكر هذا اللفظ والله أعلم لاصحابه لانهم كانوا يتحرزون عن الطواف بهما لمكان الصنمين عليهما في الجاهلية إساف ونائلة فانزل الله تعالى هذه الآية ثم بين في الآية ان المقصود حج البيت بقوله تعالي فمن حج البيت أو اعتمر فلا

جناح عليه فكان ذلك دليلا على ان مالا يتصل بالبيت من الطواف يكون تبعا لما هو متصل بالبيت ولا يبلغ درجة التبع درجة الاصل فتثبت فيه صفة الوجوب لا الركنية فكان السعي مع الطواف بالبيت نظير الوقوف بالمشعر الحرام مع الوقوف بعرفة وذلك واجب لا ركن فهذا مثله وهو نظير رمي الجمار من حيث أنه مقدر بعدد السبع غير مختص بالبيت ولا يصح استدلاله بظاهر الحديث الذي رواه لان في ظاهره ما يدل على أن السعي مكتوب وبالاتفاق عين السعي غير مكتوب فانه لو مشى في طوافه بينهما أجزأه وفي الحديث الآخر ما يدل على الوجوب دون الركنية لانه علق التمام بالسعي وأداء أصل العبادة يكون بأركانها فصفة التمام بالواجب فيها وكذلك لو ترك منها أربعة أشواط فهو كترك الكل في أنه يجب عليه الدم به لان الاكثر يقوم مقام الكمال وان ترك ثلاثة أشواط أطعم لكل شوط مسكينا الا أن يبلغ ذلك دما فحينئذ ينقص منه ما شاء وهو نظير طواف الصدر في ذلك وكذلك ان فعله راكبا فان كان لعذر فلا شيء عليه وان كان لغير عذر فعليه الدم في الاكثر والصدقة في الاقل لما بينا ﴿قال﴾ ويجوز سعي الجنب والحائض لانه غير مختص بالبيت فلا تكون الطهارة شرطاً فيه كالوقوف وغيره من المناسك وانما اشتراط الطهارة في الطواف خاصة لاختصاصه بالبيت ﴿قال﴾ ولا يجوز السعي قبل الطواف لانه انما عرف قربة بفعل رسول الله صلى الله عليه وسلم وانما سعي رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد الطواف وهكذا توارثه الناس من لدن رسول الله صلى الله عليه وسلم الى يومنا هذا وهو في المعنى متمم للطواف فلا يكون معتداً به قبله كالسجود في الصلاة أو شرط الاعتداد به تقدم الطواف فاذا انعدم هذا الشرط لا يعتد به كالسجود لما كان شرط الاعتداد به تقدم الركوع فاذا سبق الركوع لا يعتد به ﴿قال﴾ ويجوز السعي بعد أن يطوف الاكثر من الطواف لان الاكثر يقوم مقام الكل (قال) ويكره له ترك الصعود على الصفا والمروة فان النبي صلى الله عليه وسلم صعد عليهما وأمرنا بالاقتداء به بقوله خذوا عني مناسككم وكذلك الصحابة رضي الله عنهم أجمعين ومن بعدهم توارثوا الصعود على الصفا والمروة بقدر ما يصير البيت بمرأى العين منهم فهو سنة متبعة يكره تركها وروى أن عمر رضي الله عنه في نزوله من الصفا كان يقول اللهم استعملني بسنة نبيك صلى الله عليه وسلم وتوفني على ملته وأعذني من معضلات الفتن أو من معضلات يوم القيامة ولا يلزمه بترك الصعود شيء لان الواجب

عليه الطواف بينهما وقد أتى بذلك ﴿ قال﴾ وان طاف لحجته وواقع النساء ثم سعي بعد ذلك أجزأه لان تمام التحلل بالطواف بالبيت يحصل على ما جاء في الحديث فاذا طاف بالبيت حل له النساء فاشتغاله بالجماع بعد الطواف قبل السعي كاشتغاله بعمل آخر من نوم أو أكل فلا يمنع صحة أداء السعي بعده وان أخر السعي حتى رجع الى أهله فعليه دم لتركه كما بينا وان أراد ان يرجع الى مكة ليأتي بالسعي يرجع باحرام جديد لان تحلله بالطواف قد تم وليس له ان يدخل مكة الا باحرام ﴿ قال ﴾ والدم أحب الي من الرجوع لانه اذا رجع كان مؤديا السعي في احرام آخر غير الاحرام الذي أدى به الحج وان أراق دما انجبر به النقصان الواقع في الحج ولان في اراقة الدم توفير منفعة اللحم على المساكين فهو أولى من الرجوع للسعي وان رجع وسعى أو كان بمكة وسعى بعد أيام النحر فليس عليه شيء لان السعي غير مؤقت بايام النحر انما التوقيت في الطواف بالنص فلا يلزمه بتأخير السعي شيء ﴿ قال ﴾ ولا ينبغي له في العمرة ان يحل حتى يسعى بين الصفا والمروة لان الاثر جاء فيها انه اذا طاف وسعى وحلق أو قصر حل وانما أراد به الفرق بين سعي العمرة وسعي الحج فان أداء سعي الحج بعد تمام التحلل بالطواف صحيح ولا يؤدى سعي العمرة الا في حال بقاء الاحرام لان الاثر في كل واحد منهما ورد بهذه الصفة وفي مثله علينا الاتباع اذ لا يعقل فيه معنى ثم من واجبات الحج ماهو مؤدي بعد تمام التحلل كالرمي فيجوز السعي أيضاً بعد تمام التحلل وليس من أعمال العمرة مايكون مؤدى بعد تمام التحلل والسعي من أعمال العمرة فعليه ان يأتي به قبل التحلل بالحلق والله سبحانه وتعالى أعلم

باب الخروج الى منى

﴿ قال ﴾ ويستحب للحاج ان يصلي الظهر يوم التروية بمنى ويقيم بها الى صبيحة عرفة هكذا علم جبرائيل عليه السلام ابراهيم صلوات الله عليه حين وقفه على المناسك فانه خرج به يوم التروية الى منى فيصلي الظهر والعصر والمغرب والعشاء والفجر من يوم عرفة بمنى وانما سمي يوم التروية لان الحاج يروون فيه بمنى أو لانهم يروون ظهورهم فيه بمنى ففي هذه التسمية مايدل على انه ينبغي لهم ان يكونوا بمنى يوم التروية وان صلى الظهر بمكة ثم راح الى منى لم يضره لانه لا يتعلق بمنى في هذا اليوم نسك مقصود فلا يضره تأخير إتيانه وان بات بمكة ليلة عرفة

وصلى بها الفجر ثم غدا منها الى عرفات ومر بمنى أجزأه لما بينا وقد أساء فى تركه الاقتداء برسول الله صلى الله عليه وسلم فانه أقام بمنى يوم التروية كما رواه جابر رضى الله عنه مفسراً ﴿قال﴾ ثم ينزل حيث أحب من عرفات ويصعد الامام المنبر بعد الزوال ويؤذن المؤذن وهو عليه فاذا فرغ قام الامام يخطب فحمد الله وأثنى عليه ولبى وهلل وكبر وصلى على النبي صلى الله عليه وسلم ووعظ الناس وأمرهم ونهاهم ودعى الله تعالى بحاجته وقد بينا هذا فيما سبق والحاصل ان فى الحج عندنا ثلاث خطب أحداها قبل التروية بيوم والثانية يوم عرفة بعرفات والثالثة فى الغد من يوم النحر بمنى فيخطب بمكة قبل التروية بيوم يعلمهم كيف يحرمون بالحج وكيف يخرجون منها الى منى وكيف يتوجهون الى عرفات وكيف ينزلون بها ثم يمهلهم يوم التروية حتي يعملوا بما علمهم ثم يخطب يوم عرفة خطبة يعلمهم فيها ما يحتاجون اليه فى هذا اليوم وفى يوم النحر ثم يمهلهم يوم النحر ليعملوا بما علمهم ثم يخطب فى اليوم الثاني من أيام النحر خطبة يعلمهم فيها بقية مايحتاجون اليه من أمور المناسك وعن زفر رحمه الله تعالى قال يخطب يوم التروية بمنى ويوم عرفة بعرفات ويوم النحر بمنى لانه يوم التروية يحرم بالحج ويوم عرفة يقف ويوم النحر يطوف بالبيت وأركان الحج هذه الاشياء الثلاثة فيخطب فى كل يوم يأتى فيه بذلك الركن ثم بين فى الكتاب كيفية الجمع بين الصلاتين بعرفة واشتراط الامام فيها عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى وقد تقدم بيان هذا الفصل بتمامه ﴿قال﴾ ومن أدرك مع الامام شيئا من كل صلاة فهو كادراك جميع الصلاة في انه يجوز له الجمع بينهما على قياس الجمعة اذا أدرك الامام فى التشهد منها كان مدركا الجمعة ﴿قال﴾ وان كان الامام سبقه الحدث في الظهر فاستخلف رجلا فانه يصلي بهم الظهر والعصر لان الامام أقامه مقام نفسه فيما كان عليه أداؤه وكان عليه أداء الصلاتين فيقوم خليفته مقامه فى ذلك ﴿قال﴾ فان رجع الامام فأدرك معه جزءً من صلاة العصر جمع بين الصلاتين لانه مدرك لأول الظهر ومدرك لآخر العصر وان لم يرجع حتى فرغ خليفته من العصر فان الامام لا يصلى العصر ما لم يدخل وقتها فى قول أبي حنيفة رحمه الله تعالى وهذه المسئلة تدل على أن من أصل أبي حنيفة رحمه الله تعالى أن الجماعة شرط في الجمع بين الصلاتين هنا كالامام وانه بمنزلة الجمعة في هذا وقد ذكر بعد هذا أنه اذا نفر الناس عنه فصلى وحده الصلاتين أجزأه فهو دليل على أن الجماعة فيه ليس بشرط وقيل ما ذكر

بعد هذا قولهما لانه أطلق الجواب وهنا نص على قول أبي حنيفة وقيل بل فيه روايتان عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى في احدى الروايتين جعلها كالجمعة في اشتراط الجماعة فيها وفي الرواية الاخرى فرق بينهما فقال اشتراط الجماعة هناك لتسمية تلك الصلاة جمعة وفي هذا الموضع انما سمى هاتين الصلاتين الظهر والعصر وليس في هذا الاسم ما يدل على اشتراط الجماعة ومعني الجمع هنا منصرف الى الصلاتين لا الى المؤدين لها فلا تشترط الجماعة فيهما ﴿قال﴾ وليس في هاتين الصلاتين القراءة جهراً الا على قول مالك رحمه الله تعالى فانه يقول يجهر بالقراءة فيها لانها صلاة مؤداة بجمع عظيم فيجهر فيها بالقراءة كالجمعة والعيدين ولكنا نقول ان رواة نسك رسول الله صلى الله عليه وسلم لم ينقلوا أنه جهر في هاتين الصلاتين بالقراءة وهما يؤديان في هذا المكان كما يؤديان في غيره من الامكنة وفي غير هذا اليوم فلا يجهر بالقراءة فيهما عملا بقوله صلى الله عليه وسلم صلاة النهار عجماء أي ليس فيها قراءة مسموعة ﴿قال﴾ وان خطب قبل الزوال أو ترك الخطبة وصلى الصلاتين معاً أجزاه وقد أساء في تركه الاقتداء برسول الله صلى الله عليه وسلم فان الخطبة ليس من شرائط هذا الجمع بخلاف الجمعة وقد بينا ذلك فهذه خطبة وعظ وتذكير وتعليم لبعض ما يحتاج اليه في الوقت فتركها لا يوجب الا الاساءة كترك الخطبة في العيدين ﴿قال﴾ وان كان يوم غيم فاستبان انه صلى الظهر قبل الزوال والعصر بعده فالقياس انه يعيد الظهر وحدها لان العصر مؤداة في وقتها وحين أدى العصر ما كان ذاكرا للظهر فيكون في معني الناسي والترتيب يسقط بالنسيان ولكن استحسن ان يعيد الخطبة والصلاتين جميعاً لان شرط صحة العصر في هذا اليوم تقديم الظهر عليه على وجه الصحة فان العصر معجل على وقته وهذا التعجيل للجمع فانما يحصل الجمع بأداء العصر اذا تقدم أداء الظهر بصفة الصحة فاذا تبين ان الظهر لم يكن صحيحا كان عليه اعادة الصلاتين جميعاً ﴿قال﴾ وان أحدث الامام بعد الخطبة قبل ان يدخل في الصلاة فأمر رجلا قد شهد الخطبة أو لم يشهد ان يصلى بهم أجزأهم لان الخطبة ليست من شرائط هذا الجمع ﴿قال﴾ وان تقدم رجل من الناس بغير أمر الامام فصلى بهم الصلاتين جميعاً لم يجزهم في قول أبي حنيفة رحمه الله تعالى لان هذا الامام شرط هذا الجمع عنده ﴿قال﴾ وان مات الامام فصلى بهم خليفته أو ذو سلطان أجزأهم لان خليفته قائم مقامه فهو بمنزلة مالو صلى الامام بنفسه وان لم يكن فيهم ذو سلطان صلى كل صلاة لوقتها

بمنزلة الجمعة ﴿ قال ﴾ ولا جمعة بعرفة يعني اذا كان الناس يوم الجمعة بعرفات لا يصلون الجمعة بها لان المصر من شرائط الجمعة وعرفات ليس في حكم المصر اذ ليس لها أبنية انما هي فضاء وليست من فناء مكة لانها من الحل بخلاف منى عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى وأبي يوسف لانها من فناء مكة ولانها بمنزلة المصر في هذه الايام لما فيها من الابنية والاسواق المركبة وقد بينا هذا في الصلاة ﴿ قال ﴾ ومن وقف بعرفة قبل الزوال لم يجزه ومن وقف بعد زوال الشمس أو ليلة النحر قبل انشقاق الفجر أو مر بها مجتازاً وهو يعرفها أو لا يعرفها أجزأه فالحاصل ان ابتداء وقت الوقوف بعد الزوال عندنا وقال مالك رحمه الله تعالى من طلوع الشمس لان هذا اليوم مسمي بأنه يوم عرفة فانما يصير اليوم مطلقاً من وقت طلوع الفجر فتبين ان وقت الوقوف من ذلك الوقت واستدل بقوله صلى الله عليه وسلم الحج عرفة فمن وقف بعرفة ساعة من ليل أو نهار فقد تم حجه والنهار اسم للوقت من طلوع الشمس سمي نهاراً لجريان الشمس فيه كالنهر يسمى نهراً لجريان الماء فيه وحجتنا في ذلك ان النبي صلى الله عليه وسلم انما وقف بعد الزوال فكان مبيناً وقت الوقوف بفعله فدل ان ابتداء الوقوف بعد الزوال والدليل عليه ماروينا من حديث ابن عمر رضي الله عنه انه قال للحجاج بعد الزوال ان أردت السنة فالساعة ولا يبعد ان يسمي اليوم بهذا الاسم وان كان وقت الوقوف بعد الزوال كيوم الجمعة صار وقتاً لاداء الجمعة بعد الزوال مع ان اليوم مسمي بهذا الاسم ثم الاصل فيما قلنا حديث عروة بن مضرس بن لام الطائي رحمه الله تعالى انه جاء الى النبي صلى الله عليه وسلم صبيحة الجمع وهو بالمشعر الحرام فقال أكللت راحلتي وأجهدت نفسي ومامررت بجبل من الجبال الا وقفت عليه فهل لي من حج فقال صلى الله عليه وسلم من وقف معنا هذا الموقف وصلى معنا هذه الصلاة وقد كان أفاض قبل ذلك من عرفات ساعة من ليل أو نهار فقد تم حجه ﴿ قال ﴾ ومن وقف بعرفة بعد الزوال ثم أفاض من ساعته أو أفاض قبل غروب الشمس أو صلى بها الصلاتين ولم يقف وأفاض أجزأه عندنا وعلى قول مالك رحمه الله تعالي لا يجزئه الا أن يقف في اليوم وجزء من الليل وذلك بأن تكون افاضته بعد غروب الشمس واستدل بقوله صلى الله عليه وسلم من أدرك عرفة بليل فقد أدرك الحج ومن فاته عرفة بليل فقد فاته الحج ولكنا نقول هذه الزيادة غير مشهورة وانما المشهور ما رواه في الكتاب ومن فاته عرفة فقد فاته الحج وفيما روينا وهو قوله صلى الله عليه وسلم ساعة من ليل أو

نهار دليل على أن بنفس الوقوف فى وقته يصير مدركا للحج وان لم يستدم الوقوف الى وقت غروب الشمس ثم يجب عليه الدم اذا أفاض قبل غروب الشمس لان نفس الوقوف ركن واستدامته الى غروب الشمس واجبة لما فيها من اظهار مخالفة المشركين فعله رسول الله صلى الله عليه وسلم وأمر به وترك الواجب يوجب الجبر بالدم فان رجع ووقف بها بعد ما غابت الشمس لم يسقط الدم الا في رواية ابن شجاع عن أبي حنيفة رحمهما الله تعالى فانه يقول يسقط عنه الدم قال لانه استدرك ما فاته وأتى بما عليه لان الواجب عليه الافاضة بعد غروب الشمس وقد أتى به فيسقط عنه الدم كمن جاوز الميقات حلالا ثم عاد الى الميقات وأحرم وفى ظاهر الرواية لا يسقط عنه الدم لان الواجب على من وصل الى عرفات بعد الزوال استدامة الوقوف الى غروب الشمس ولم يتدارك ذلك بالانصراف بعد الشمس فلا يسقط عنه الدم وان عاد قبل غروب الشمس حتى أفاض مع الامام فذكر الكرخي فى مختصره أن الدم يسقط عنه لان الواجب عليه الافاضة مع الامام بعد غروب الشمس وقد تدارك ذلك فى وقته ومن أصحابنا من يقول لا يسقط الدم ها أيضاً لان استدامة الوقوف قد انقطعت بذهابه فبرجوعه لا يصير وقوفه مستداما بل ما فات منه لا يمكنه تداركه فلا يسقط عنه الدم ﴿قال﴾ واذا أغمى على المحرم فوقف به أصحابه بعرفات أجزأه ذلك لانه تأدى الوقوف بحصوله في الموقف فى وقت الوقوف. ألا ترى أنه لو مر بعرفات مار وهو لايعلم بها فى وقت الوقوف أجزأه ولا يبعد أن يتأدى ركن العبادة من المغمى عليه كما يتأدى ركن الصوم وهو الامساك بعد النية من المغمى عليه ﴿قال﴾ ووقوف الجنب والحائض ومن صلى صلاتين ومن لم يصل جائز لان الوقوف غير مختص بالبيت فلا تكون الطهارة شرطاً فيه وفرضية الصلاة عليه غير متصل بالوقوف فتركها لا يؤثر فى الوقوف كما لا يؤثر فى الصوم ﴿قال﴾ وان وقف القارن بعرفة قبل أن يطوف للعمرة فهو رافض لها ان نوى الرفض وان لم ينو لان المعنى المعتبر تعذر أداء العمرة بعد الوقوف وهذا متحقق نوى الرفض أولم ينو ولم يذكر في الكتاب ما اذا اشتبه يوم عرفة على الناس بأن لم يروا هلال ذى الحجة وهو مروى عن محمد رحمه الله تعالى قال اذا نحروا ووقفوا بعرفة في يوم فان تبين انهم وقفوا في يوم التروية لا يجزيهم وان تبين أنهم وقفوا يوم النحر أجزأهم استحساناً وفى القياس لايجزيهم لان الوقوف مؤقت بوقت مخصوص فلا يجوز بعد ذلك الوقت كصلاة الجمعة

ولكنه استحسن لقوله صلى الله عليه وسلم عرفتكم يوم تعرفون وفي رواية حجكم يوم تحجون والحاصل انهم بعد ماوقفوا بيوم اذا جاء الشهود ليشهدوا انهم رأوا الهلال قبل ذلك لاينبغي للقاضي أن يستمع الى هذه الشهادة ولكنه يقول قد تم للناس حجهم ولا مقصود في شهادتهم سوى ابتغاء الفتنة فان جاؤا فشهدوا عشية عرفة فان كان بحيث تمكن فيه الناس من الخروج الى عرفات قبل طلوع الفجر قبل شهادتهم وأمر الناس بالخروج ليقفوا في وقت الوقوف وان كان بحيث لاتمكن من ذلك لايستمع الى شهادتهم ويقف الناس في اليوم الثاني ويجزئهم ﴿ قال ﴾ وان جامع القارن بعرفة قبل زوال الشمس وقد طاف لعمرته فعليه دمان ويفرغ من حجته وعمرته وعليه قضاء الحج وهنا فصول (أحدها) في المفرد بالحج اذ جامع قبل الوقوف يفسد حجه لقوله تعالى فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج فهو دليل على المنافاة بين الحج والجماع فاذا وجد الجماع فسد الحج وعليه المضي في الفاسد والقضاء من قابل على هذا اتفق أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه مرشرع في الاحرام لايصير خارجا عنه الا بأداء الاعمال فاسداً كان أو صحيحاً وعليه دم عندنا وعند الشافعي رحمه الله تعالى عليه بدنة بمنزلة مالو جامع بعدالوقوف ولكنا نقول هذا الدم لتعجيل هذا الاحلال والشاة تكفي فيه كما في المحصر وجزاء فعله هنا وجوب القضاء عليه لانه أهم مايجب في الحج فلايجب معه كفارة أخرى فأما اذا جامع بعد الوقوف بعرفة لايفسد حجه عندنا ولكن يلزمه بدنة ويتم حجه وعلى قول الشافعي رحمه الله تعالى اذا جامع قبل الرمي يفسد حجه لان احرامه قبل الرمي مطلق ألا ترى أنه لايحل له شئ مما هو حرام على المحرم والجماع في الاحرام المطلق مفسد للنسك كما قبل الوقوف بعرفة بخلاف مابعد الرمي فقد جاء أوان التحلل وحل له الحلق الذى كان حراما قبل على المحرم والحجة لنا في ذلك حديث ابن عباس رضى الله تعالى عنه قال اذا جامع قبل الوقوف فسد نسكه وعليه بدنة واذا جامع بعد الوقوف فحجته تامة وعليه دم . وقال صلى الله عليه وسلم الحج عرفة فمن وقف بعرفة فقد تم حجه وبالاتفاق لم يرد التمام من حيث أداء الافعال فقد بقي عليه بعض الاركان وانما أراد به الاتمام من حيث أنه يأمن الفساد بعده وهو المعنى الفقهي أن بالوقوف تأكد حجه ألا ترى أنه يأمن الفوات بعد الوقوف فكمايثبت حكم التأكد في الأمن من الفوات فكذلك في الأمن من الفساد فأما قبل الوقوف حجه غير متأكد ألا ترى أنه

بفوته بمضي وقت الوقوف فكذلك يفسد بالجماع وهذا لان الجماع محظور كسائر المحظورات
وارتكاب محظورات الحج غير مفسد له فكان ينبغي أن لا يكون الجماع مفسداً تركنا
هذا الاصل فيما اذا حصل الجماع قبل تأكد الاحرام بدليل الاجماع وما بعد التأكد ليس
في معنى ما قبله فيبقى على أصل القياس وهذا على أصله أظهر فانه يقول اذا بلغ الصبي قبل
الوقوف جاز حجه عن الفرض بخلاف مابعد الوقوف توضيحه أن عنده لو جامع قبل الرمي
يفسد الحج واذا جامع بعده لا يفسد والجماع قبل الرمي لا يكون أكثر تأثيراً من ترك
الرمي وترك الرمي غير مفسد للحج فكيف يكون الجماع قبله مفسداً (والفصل الثاني) المفرد
بالعمرة اذا جامع قبل أن يطوف أكثر الاشواط فسدت عمرته وعليه دم وان جامع بعد ما
طاف أكثر الاشواط لا تفسد عمرته لان ركن العمرة هو الطواف فيتأكد احرامه بأداء
أكثر الاشواط كما يتأكد احرام الحج بالوقوف ولكن عليه دم عندنا وعلى قول الشافعي
رحمه الله تعالى في الوجهين جميعا تفسد عمرته وعليه بدنة لان الجماع محظور كل واحد من
النسكين فكما أن في الحج تجب البدنة بالجماع فكذلك بالعمرة وعندنا لا مدخل للبدنة في
العمرة بخلاف الحج على ما بينا في طواف الحج في الحقيقة انما ينبني هذا على الخلاف المعروف
بيننا وبينهم في العمرة عندنا العمرة سنة وعلى قوله فريضة كفريضة الحج واحتج بقوله تعالى
وأتموا الحج والعمرة لله فقد قرن بينهما في الأمر بالاتمام فدل على فرضيتهما وفي حديث
ابن ثابت أن النبي صلى الله عليه وسلم قال العمرة فريضة الحج وقال صبي بن معبد
فوجدت الحج والعمرة واجبين علي وقال صلى الله عليه وسلم للخثعمية حجي عن أبيك
واعتمري وحقيقة الامر للوجوب ﴿ ولنا ﴾ حديث أم سلمة رضي الله عنها أن النبي صلى
الله عليه وسلم قال الحج جهاد والعمرة تطوع وسأل رجل رسول الله صلى الله عليه
وسلم عن العمرة أواجبة هي فقال لا وإن تعتمر خير لك ولان العمرة لا تتوقت بوقت
معلوم في السنة وانما يباين النفل الفرض بهذا فان الفرض يتوقت بوقت والنفل لا يتوقت
ولانه يتأدى بنية غيره فان عنده المحرم بالحج قبل أشهر الحج يكون محرما بالعمرة وبالاجماع
فائت الحج يتحلل باعمال العمرة والفرض انما يباين النفل بهذا فان النفل يتأدى بنية الفرض
والفرض الذي هو غير معين لا يتأدى بنية النفل فاما الآية فقد قرئت بالنصب وبالرفع
والعمرة لله فالقراءة بالرفع ابتداء خبر العمرة لله والنوافل لله تعالى كالفرائض ثم هذا أمر

بالاتمام بعد الشروع ولاخلاف فيه وماعرفنا ابتداء فرضية الحج بهذه الآية بل عرفناه بقوله تعالى ولله على الناس حج البيت وبهذا تبين ان المقصود زيارة البيت وهذا المقصود حاصل بفرضية نسك واحد فلا تثبت صفة الفرضية في عدد منه ولهذا لاتتكرر فرضية الحج ومعنى قوله فريضة أي مقدرة باعمال كالحج فان الفرض هو التقدير وبه نقول انها مقدرة فأكثرمافي الباب أن الآثار قد اشتبهت فيه ولكن صفة الفرضية مع اشتباه الادلة لاتثبت فاذا ثبت عندنا ان أصله ليس بفرض بل هو تبع للحج لايكون وجوب البدنة بالجماع في الحج دليلا على وجوبها في العمرة وعنده لما كان فرضا وجب بالجماع فيه مايجب في الحج (والفصل الثالث) القارن اذا جامع قبل الزوال وقدطاف لعمرته فانما جامع بعد تأكد احرام العمرة فلاتفسد عمرته بهذا الجماع وعليه دم لاجله وجامع قبل تأكد احرام الحج فيفسد حجه وعليه دم لتعجيل الاحلال وقضاء الحج وقد سقط عنه دم القران بفساد أحد النسكين وان جامع بعد الوقوف فعليه للعمرة دم وللحج جزور وعليه دم القران لانه لم يفسد واحد من النسكين بهذا الجماع ﴿قال﴾ وكذلك لو جامع بعد الحلق قبل أن يطوف بالبيت يريد به في وجوب الجزور عليه لان احرامه للحج في حق النساء باق حتى يطوف بالبيت ولكن لايلزمه دم العمرة هنا لان تحلله للعمرة قد تم بالحلق ﴿قال﴾ ومن جامع ليلة عرفة قبل أن يأتي عرفة فسد حجه وعليه شاة لأن احرامه لايتأكد بدخول وقت الوقوف وانما يتأكد بفعل الوقوف . ألا ترى أن الامن من الفوات لايحصل بدخول وقته وانما يحصل بالوقوف فكان هذا ومالو جامع قبل دخول وقت الوقوف سواء ﴿قال﴾ واذا وقف القارن بعرفة قبل طواف العمرة ثم جامع فقد بينا أن احرامه للعمرة قد ارتفض بالوقوف ولزمه دم لرفض العمرة وعليه جزور للجماع لان جماعه صادف احرام الحج بعد ماتأكد فيتم حجه وعليه قضاء العمرة بعد أيام التشريق ﴿قال﴾ ومن دخل مكة بغير احرام نخاف الفوت إن رجع الى الميقات فأحرم ووقف أجزأه وعليه دم لترك الوقت هكذا نقل عن عبدالله بن مسعود وغيره من الصحابة رضي الله تعالى عنهم أنهم قالوا اذا جاوز الميقات بغير احرام فعليه دم لترك الوقت وكان المعنى فيه ان الشرع عين الميقات للاحرام فبتأخيره الاحرام عن الميقات تمكن فيه النقصان ونقائص الحج تجبر بالدم ولما ابتلى ببليتين يختار أهونهما والتزام الدم أهون من الرجوع الى الميقات لتفويته الحج ﴿قال﴾ واذا

وقف الحاج بعرفة ثم أهل وهو واقف بحجة أخرى فانه يرفضها وعليه دم لرفضها وحجة وعمرة مكانها ويمضي في التي هو فيها وهذا قول أبي حنيفة وأبي يوسف رحمهما الله تعالى فاما عند محمد فاحرامه باطل بمنزلة اختلافهم فيمن أحرم بحجتين علي ما بينه وانما يرفضها لانه لو لم يرفضها ووقف لها لبقاء وقت الوقوف يصير مؤديا حجتين فى سنة واحدة ولايجوز ان يؤدى فى سنة أكثر من حجة واحدة واذا رفضها فعليه الدم لرفضها لانه خرج من الاحرام بعد صحة الشروع قبل أداء الاعمال فلزمه الدم كالمحصر وعليه قضاء حجة وعمرة مكانها بمنزلة المحصر بالحج اذا تحلل وهذا لانه في معنى فائت الحج وفائت الحج يتحلل بافعال العمرة وهذا لم يأت باعمال العمرة فكان عليه قضاؤها مع قضاء الحج ﴿ قال ﴾ وكذلك ان أهل بعمرة أيضاً يرفضها لان وقوفه لوطرأعلى عمرة صحيحة أوجب رفضها علي مابينا فى القارن اذا وقف قبل ان يطوف لعمرته فكذلك اذا اقترن بوقوفه احرام العمرة وهذا لانه لو لم يرفضها أدى أفعالها فيكون بانياً أعمال العمرة على أعمال الحج فلهذا يرفضها وعليه دم وقضاؤها لخروجه منها بعد صحة الشروع ﴿ قال ﴾ وكذلك لو كان أهل بالحج ليلة المزدلفة بالمزدلفة فهو رافض ساعة أهل لانه لولم يرفضها عاد الى عرفات فوقف فيصير مؤديا حجتين فى سنة واحدة وهذا بخلاف ما إذا أهل بحجتين فان هناك اذا عجل فى عمل أحدهما لايصير رافضاً للاخر وهنا هو مشغول بعمل أحدهما بل هو مؤد له فلهذا يرتفض الآخر فى الحال فكذلك أن أهل بعمرة ليلة المزدلفة فهو رافض لها وفي الكتاب أضاف هذا القول الى أبي يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى وأبو حنيفة رحمه الله تعالى لايخالفهما فى هذا لما قلنا أنه لو لم يصر رافضا كان بانيا أعمال العمرة على أعمال الحج فاما اذا أهل بحجة أخرى بعد طلوع الفجر من يوم النحر لم يرفضها لان وقت الوقوف قد فات فلو بقى احرامه هذا لايكون مؤديا حجتين فى سنة واحدة ولكنه يتم أعمال الحجة الأولى ويمكث حراما الى أن يحج فى السنة الثانية الا أنه إن حلق للحجة الاولى يلزمه دم لجنايته على الاحرام الثاني بذلك الحلق وان لم يحلق فعليه الدم عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى أيضاً لتأخير الحلق في الحجة الاولى عن وقته وعندهما بهذا التأخير لايلزمه دم واصل المسئلة ان من أحرم بالحج قبل أشهر الحج يكون محرما بالحج عندنا وعند الشافعى رحمه الله تعالى يكون محرما بالعمرة وهكذا روى الحسن بن أبي مالك عن أبي يوسف رحمهما الله تعالى وأشهر الحج شوال وذو القعدة وعشر من ذي الحجة عندنا وقال

مالك رحمه الله تعالى جميع ذي الحجة استدلالا بقوله تعالى الحج أشهر معلومات وأقل الجمع
المتفق عليه ثلاثة ولكنا نستدل بقول ابن عباس وابن مسعود وابن عمر وابن الزبير رضى
الله عنهم ان أشهر الحج شوال وذو القعدة وعشر من ذي الحجة فأقاموا أكثر الثلاثة مقام
الكمال فى معنى الاية لمعنى وهو ان بالاتفاق يفوت الحج بطلوع الفجر من يوم النحر
وفوات العبادة يكون بمضى وقتها فاما مع بقاء الوقت لايتحقق الفوات ولهذا قال أبو
يوسف رحمه الله تعالى ان من ذي الحجة عشر ليال وتسعة أيام فاما اليوم العاشر ليس
بوقت الحج لان الفوات يتحقق بطلوع الفجر من اليوم العاشر وهو يوم النحر وفى ظاهر
المذهب اليوم العاشر من وقت الحج لان الصحابة رضى الله عنهم قالوا وعشر من ذي الحجة
وذكر أحد العددين من الايام والليالى بعبارة الجمع يقتضى دخول ما بازائه من العدد
الآخر ولان الله تعالى سمى هذا اليوم يوم الحج الاكبر قال الله تعالى وأذان من الله
ورسوله الى الناس يوم الحج الاكبر والمراد يوم النحر لاوقت الحج لأداء الطواف فيه
دون الوقوف فلهذا يتحقق الفوات بطلوع الفجر منه لفوات ركن الوقوف (فأما) الشافعى
رحمه الله تعالى احتج بقوله صلى الله عليه وسلم المهل بالحج فى غير أشهر الحج مهل بالعمرة
ولان الاحرام بالحج كالتكبير للصلاة فكما لا يجوز الشروع فى الفريضة قبل دخول
وقت الصلاة فى الصلاة فكذلك فى الحج و الاحرام أحد أركان الحج فلا يتأدى فى غير
وقت الحج كسائر الاركان واذا لم يصح احرامه بالحج كان محرما بالعمرة لان الوقت وقت
العمرة ألا ترى أنه لو فات حجه بمضى الوقت يبقى احرامه للعمرة فكذلك اذا حصل
ابتداء احرامه فى غير أشهر الحج (ولنا) أن الاحرام للحج بمنزلة الطهارة للصلاة فانه
من الشرائط لا من الاركان حتى يكون مستداما الى الفراغ منه وهذا حد شرط العبادة
لاحد ركن العبادة ولانه لايتصل بهأداء الافعال فالاحرام يكون عند الميقات وأداء الافعال
بمكة ولو أحرم فى أول يوم من أشهر الحج يصح واداء الافعال بعد ذلك بزمان فعرفنا أنه
بمنزلة الشرط فلا يستدعى صحة الوقت بخلاف الصلاة فان اداء الاركان هناك يتصل
بالتكبير فاذا حصل قبل دخول الوقت لايتصل اداء الاركان به والحديث فى الباب شاذ
جداً فلا يعتمد على مثله ولكن يكره له أن يحرم بالحج قبل أشهر الحج من أصحابنا رحمهم
الله تعالى من يقول الكراهة لمعنى أن الاحرام من وجه بمنزلة الاركان ولهذا لو حصل

قبل المتق لا يتأدى به فرض الحج بعد المتق ومأتردد بين أصلين يوفر حظه عليهما فلشبهه بالشرائط يجوز قبل الوقت ولشبهه بالاركان يكون مكروها وقيل بل الكراهة لأنه لا يأمن من مواقعة المحظور اذا طال مكثه في الاحرام ﴿ قال ﴾ ويجمع الامام بين صلاة المغرب والعشاء بمزدلفة باذان واقامة فان تطوع بينهما اقام للعشاء اقامة أخرى وقال زفر رحمه الله تعالى اذا تطوع بينهما اذن وأقام للعشاء لان الفصل بينهما قد تحقق بالاشتغال بالتطوع فهو بمنزلة من يؤدى كل صلاة فى وقتها فعليه الأذان والاقامة لكل صلاة ولكنا نقول الجمع بينهما لا ينقطع بهذا الفصل كما لا ينقطع اذا اشتغل بالأكل ولكنه يحتاج الى اعلام الناس انه يصلى العشاء وبالاقامة يتم هذا الاعلام والأصل فيه حديث ابن عمر رضى الله عنه فانه صلى المغرب بمزدلفة ثم تعشى ثم أفرد الاقامة للعشاء فان صلى المغرب بعرفات بعد غروب الشمس أو صلاها فى طريق المزدلفة قبل غيبوبة الشفق أو بعده فعليه ان يعيدها بمزدلفة في قول أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله تعالى وقال أبو يوسف رحمه الله تعالى يكره ماصنع ولا يلزمه الاعادة لانه أدى الفرض في وقته فان مابعد غروب الشمس وقت المغرب بالنصوص الظاهرة وأداء الصلاة في وقتها صحيح الا ترى انه لو لم يعد حتى طلع الفجر لم يلزمه الاعادة ولو لم يقع ما أدى موقع الجواز لما سقطت عنه الاعادة بطلوع الفجر ولكنا نستدل بحديث أسامة بن زيد رضى الله عنه فانه كان رديف رسول الله صلى الله عليه وسلم فى طريق المزدلفة فلما غربت الشمس قال الصلاة يارسول الله فقال صلى الله عليه وسلم الصلاة امامك ولم يرد بهذا فعل الصلاة لان فعل الصلاة حركات المصلى وهو معه فاما ان أراد به الوقت أو المكان فان كان المراد به المكان فقد بين بهذا النص اختصاص أداء الصلاة بمكان وهو المزدلفة فلا يجوز في غيرها وان كان المراد به الوقت فقد تبين ان وقت المغرب فى حق الحاج لايدخل بغروب الشمس وأداء الصلاة قبل الوقت لايجوز والدليل عليه انه مأمور بالتأخير لالان فى الاشتغال بالصلاة انقطاع سيره فان أداء الصلاة فى وقتها فريضة فلا يسقط بهذا العذر ولكن الأمر بالتأخير للجمع بينهما بالمزدلفة وهذا المعنى يفوت باداء المغرب في طريق المزدلفة فعليه الاعادة بعد الوصول الى المزدلفة ليصير جامعا بين الصلاتين كما هو المشروع نسكا ولهذا سقطت عنه الاعادة بطلوع الفجر لان وجوب الاعادة لمكان ادراك فضيلة الجمع بينهما وهذا يفوت بفوات وقت العشاء ولهذا قلنا اذا بقى

فى الطريق حتى صار بحيث يعلم انه لايصل الى المزدلفة قبل طلوع الفجر تصلى المغرب ولا يؤخرها بعد ذلك ﴿ قال ﴾ ويغلس بصلاة الفجر بالمزدلفة حين ينشق له الفجر الثاني لحديث ابن مسعود رضى الله عنه كما بينا ثم يقف حتى اذا أسفر دفع قبل طلوع الشمس وهذا الوقوف واجب عندنا وليس بركن حتى اذا تركه لعذر عليه يلزمه دم وحجته تام وعلى قول الليث بن سعد رحمه الله تعالى هذا الوقوف ركن لايتم الحج الا به لانه مأمور به فى كتاب الله تعالى قال الله تعالى فاذكروا الله عند المشعر الحرام وقال صلى الله عليه وسلم فى حديث عروة بن مضرس رحمه الله تعالى من وقف معنا هذا الموقف فقد تم حجه علق تمام حجه بهذا الوقوف فعرفنا انه لايتم الا به ﴿ ولنا ﴾ قوله صلى الله عليه وسلم الحج عرفة فمن وقف بعرفة فقد تم حجه ولانه يجوز ترك هذا الوقوف بعذر فان ضباعة عمة رسول الله صلى الله عليه وسلم ورضى عنها كانت شاكية فاستأذنت رسول الله صلى الله عليه وسلم فى المصير الى منى ليلة المزدلفة فأذن لها وروى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قدم ضعفة أهله من المزدلفة بليل ولو كان ركنا لم يجز تركه لعذر وبهذا تبين أن هذا الوقوف مع الوقوف بعرفة بمنزلة طواف الزيارة مع طواف الصدر ثم طواف الصدر واجب وليس بركن ويجوز تركه بعذر الحيض فكذا هذا والمزدلفة كلها موقف الا محسر وعرفة كلها موقف الا بطن عرنة وقد بينا الأثر المروى فى هذا الباب فيما سبق ﴿ قال ﴾ وأحب الىّ أن يكون وقوفه بمزدلفة عند الجبل الذى يقال له قزح من وراء الامام لان النبى صلى الله عليه وسلم اختار لوقوفه ذلك الموضع وقد بينا فى الوقوف بعرفة أن الافضل أن يقف من وراء الامام قريبا منه ليؤمن على دعائه فكذلك فى الوقوف بمزدلفة فان تعجل من المزدلفة بليل فان كان لعذر من مرض أو امرأة خافت الزحام فلا شئ عليه لما روينا وان كان لغير عذر فعليه دم لتركه واجبا من واجبات الحج فان أفاض منها بعد طلوع الفجر قبل أن يصلى مع الناس فلاشئ عليه لانه أتى بأصل الوقوف فى وقته ولكنه مسئ فيما صنع لتركه امتداد الوقوف ﴿ قال ﴾ فان مر بالمشعر الحرام مراً بعد طلوع الفجر فلا شئ عليه لان وقوفه تأدى بهذا المقدار وكذا ان كان مر بها نائما أو مغمي عليه فلم يقف مع الناس حتى أفاضوا لان حصوله فى موضع الوقوف فى وقته يكون بمنزلة وقوفه وقد بينا هذا فى الوقوف بعرفة فكذلك فى الوقوف بالمشعر الحرام وان لم يبت بالمزدلفة ليلة النحر بأن نام فى الطريق فلا شئ عليه

لان البيتوتة بالمزدلفة ليست بنسك مقصود ولكن المقصود الوقوف بالمشعر الحرام بعد طلوع الفجر وقد أتى بما هو المقصود فلا يلزمه بترك ما ليس بمقصود شئ كما يأتى فى ترك البيتوتة بها في ليالى الرمى والله سبحانه وتعالى أعلم بالصواب واليه المرجع والمآب

باب رمى الجمار

﴿ قال ﴾ رضى الله تعالى عنه ويبدأ اذا وافى منى برمى جمرة العقبة ثم بالذبح ان كان قارنا أو متمتعاً ثم بالحلق لحديث عائشة رضي الله تعالى عنها أن النبي صلى الله عليه وسلم قال ان أول نسكنا فى هذا اليوم أن نرمي ثم نذبح ثم نحلق ولان الذبح والحلق من أسباب التحلل الا ترى أن تحلل المحصر بالذبح فيتقدم الرمي عليهما ثم الذبح في معنى التحلل دون الحلق فان الحلق محظور الاحرام والذبح لا فكان الذبح مقدماً على الحلق وقد بينا اختلاف العلماء في وقت ابتداء الرمى فى هذا اليوم وكذلك يختلفون فى آخر وقته ففي ظاهر المذهب وقته الى غروب الشمس ولكنه لو رمي بالليل لا يلزمه شئ وعند أبى يوسف رحمه الله تعالى وقته الى زوال الشمس ومابعد الزوال يكون قضاء وللشافعى رحمه الله تعالى فيه قولان فى أحد القولين انما يرمي ذلك الى غروب الشمس فاذا غربت تعين عليه الفدية بفوات الوقت في هذا الرمى وما عرف الرمى قربة الا بفعل رسول الله صلى الله عليه وسلم في هذا الوقت فيتحقق فواته بفوات الوقت كالوقوف بعرفة وفى القول الآخر يقول يمتد وقته الى آخر أيام التشريق حتى يأتى بما ترك من الرمى في آخر أيام التشريق ولا شئ عليه لان الرمى كله فى حكم نسك واحد وان اختلف مكانه وزمانه فلا يتحقق الفوات فيه الا بفوات وقته وذلك بمضى آخر أيام التشريق وقاس بالتكبيرات فان من ترك شيئاً من الصلوات فى هذه الايام يقضيها بالتكبيرات الى آخر أيام التشريق وحجتنا فى ذلك أن وقت رمى جمرة العقبة يوم النحر بالنص قال صلى الله عليه وسلم ان أول نسكنا فى هذا اليوم وذهاب تمام اليوم بغروب الشمس الا أن أبا يوسف رحمه الله تعالى يقيس الرمى في هذا اليوم بالرمى فى اليوم الثانى فيقول كما ان في اليوم الثانى وقت الرمى نصف اليوم وهو مابعد الزوال فكذا فى هذا اليوم وقت الرمي نصف اليوم وذلك الى زوال الشمس إلا أنه اذا رمى بالليل لم يغرم شيئاً لان رسول الله صلى الله عليه وسلم رخص للرعاة ان يرموا ليلا ولان اليوم لما كان وقتا للرمى فالليل يتبعه فى

ذلك كليلة النحر تجعل تبعا ليوم عرفة فى حكم الوقوف فان لم يرمها حتى يصبح من الغد رماها لبقاء وقت جنس الرمى ولكن عليه دم للتأخير في قول أبى حنيفة رحمه الله تعالى ولا دم عليه عندهما وهو نظير مابينا في تأخير طواف الزيارة عن أيام النحر فابو حنيفة رحمه الله تعالي هنا جعل تأخير الرمى عن وقته بمنزلة تركه ورمى جمرة العقبة يوم النحر نسك تام فكما ان تركه يوجب الدم فكذلك تأخيره عن وقته وكذلك إن ترك الاكثر منها لان الاكثر بمنزلة الكل وان ترك منها حصاة أو حصاتين أو ثلاثا الى الغد رماها وتصدق لكل حصاة بنصف صاع من حنطة على مسكين الا أن يبلغ دما فحينئذ ينقص منه ماشاء لان المتروك أقل فتكفيه الصدقة وقد بينا نظيره في تأخير طواف الزيارة وان ترك رمى أحدى الجمار فى اليوم الثانى فعليه صدقة لان رمى الجمار الثلاث فى اليوم الثانى نسك واحد فاذا ترك أحدها كان المتروك أقل فتكفيه الصدقة الا أن المتروك أكثر من النصف فحينئذ يلزمه الدم وجعل ترك الاكثر كترك الكل ﴿ قال ﴾ وان ترك الرمى كله في سائر الايام الى آخر أيام الرمى رماها على التأليف لان وقت الرمى باق فعليه ان يتدارك المتروك مابقى وقته كالاضحية اذا أخرها الى آخر أيام النحر وعليه دم للتأخير فى قول أبى حنيفة رحمه الله تعالى ولا دم عليه فى قولهما فان تركها حتى غابت الشمس من آخر أيام الرمى سقط عنه الرمي بفوات الوقت لان معني القربة فى الرمى غير معقول وانما عرفناه قربة بفعل رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو انما رمي فى هذه الأيام فلا يكون الرمى قربة بعد مضى وقتها كما لا يكون اراقة الدم قربة بعد مضى أيام النحر واذا لم يكن قربة كان عبثاً فلا يشتغل به وعليه دم واحد عندهم جميعاً لان الرمى كله نسك واحد وهو واجب فتركه يوجب الجبر بالدم كما هو مذهبنا فى ترك السعى بين الصفا والمروة ولا يبعد أن يكون ترك البعض موجبا للدم ثم لا يجب بترك الكل الا دم واحد كما ان حلق ربع الرأس فى غير أوانه يوجب الدم ثم حلق جميع الرأس لا يوجب الا دماً واحداً وقص أظافر يد واحدة يوجب الدم ثم قص الاظافر كلها لا يوجب الا دماً واحداً ﴿ قال ﴾ وان بدأ فى اليوم الثانى بجمرة العقبة فرماها ثم بالوسطى ثم بالتى تلى المسجد ثم ذكر ذلك فى يومه قال يعيد على الجمرة الوسطى وجمرة العقبة لانه نسك شرع مرتباً في هذا اليوم فما سبق أوانه لايعتد به فكان رمى الجمرة الاولى بمنزلة الافتتاح للجمرة الوسطى والوسطى بمنزلة الافتتاح لجمرة العقبة فما أدى قبل وجود مفتاحه لايكون معتداً به

كن سجد قبل الركوع أو سعى قبل الطواف بالبيت فالمعتد من رميه هنا الجمرة الاولى فلهذا يعيد على الوسطى وعلى جمرة العقبة ﴿قال﴾ وان رمى من كل جمرة ثلاث حصيات ثم ذكر بعد ذلك فانه يبدأ من الاولى بأربع حصيات ليتمها ثم يعيد على الوسطى بسبع حصيات وكذلك على جمرة العقبة ولا يعتد بما رمى من الوسطى وجمرة العقبة لان ذلك سبق أوانه لأنه حصل قبل أن يأتي بأكثر الرمى عند الجمرة الاولى فكأنه لم يرم منهما شيئاً ﴿قال﴾ وان رمى من كل واحدة بأربع أربع فانه يرمى لكل واحدة بثلاث حصيات لأن رمي أكثر الجمرة الأولى بمنزلة كماله في الاعتداد برمى الجمرة الوسطى كما أن أكثر اشواط الطواف ككماله في الاعتداد بالسعي بعده واذا كان مارمى من كل جمرة معتداً به فعليه اكمال رمي كل جمرة بثلاث حصيات فان استقبل رميها فهو أفضل لانه أقرب الى موافقة فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم فانه ما اشتغل بالثانية الا بعد اكمال الاولى ﴿قال﴾ وان رمى جمرة العقبة من فوق العقبة أجزأه وقد بينا أن الافضل أن يرميها من بطن الوادي ولكن ما حول ذلك الموضع كله موضع الرمي فاذا رماها من فوق العقبة فقد أقام النسك في موضعه فجاز ﴿قال﴾ وكذلك لو لم يكبر مع كل حصاة أو جعل مكان التكبيرات تسبيحاً أجزأه لان المقصود ذكر الله تعالى عند كل حصاة وذلك يحصل بالتسبيح كما يحصل بالتكبير ثم هو من آداب الرمي فتركه لا يوجب شيئاً ﴿قال﴾ وان رماها بحجارة أو بطين يابس جاز عندنا وعلى قول الشافعي رحمه الله تعالى لا يجوز الا بالحجر اتباعا لما ورد به الأثر فان فيما لا يعقل المعنى فيه انما يحصل الامتثال بعين المنصوص ولكنا نقول المنصوص عليه فعل الرمي وذلك يحصل بالطين كما يحصل بالحجر والاصل فيه فعل الخليل صلوات الله عليه ولم يكن له في الحجر بعينه مقصود انما مقصوده فعل الرمي اما لاعادة الكبش أو لطرد الشيطان على حسب ما اختلف فيه الرواة فقلنا بأي شئ حصل فعل الرمي أجزأه بمنزلة أحجار الاستنجاء فكما يحصل الاستنجاء بالحجر يحصل الاستنجاء بالطين وغيره وبعض المتشفعة يقولون ان رمي بالبعرة أجزأه وان رمى بالفضة أو الذهب أو اللؤلؤ والجواهر لايجوز لان المقصود اهانة الشيطان وذلك يحصل بالبعر دون الذهب والفضة والجواهر ولسنا نقول بهذا ولكن نقول الرمي بالفضة والذهب يسمى في الناس نثارا لا رميا والواجب عليه الرمي فعليه أن يرمي بكل ما يسمى به رامياً ﴿قال﴾ فان رمى احدى

الجار بسبع حصيات جملة فهذه واحدة لان المنصوص عليه تفرق الاعمال لا عين الحصيات فاذا أتى بفعل واحد لا يكون الا عن حصاة واحدة كما لو أطعم كفارة اليمين مسكيناً واحداً مكان اطعام عشرة مساكين جملة لم يجزه الا عن اطعام مسكين واحد ﴿ قال ﴾ وان رماها بأكثر من سبع حصيات لم تضره تلك الزيادة لانه أتى بما هو الواجب عليه فلا يضره الزيادة عليه بعد ذلك ﴿قال﴾ وان نقص حصاة لايدري من ايتهن نقصها اعاد على كل واحدة منهن حصاة واحدة أخذاً بالاحتياط في باب العبادة كما لو ترك سجدة من صلاة من الصلوات الخمس ولا يدرى من أيها ترك فعليه قضاء الصلوات الخمس ﴿ قال ﴾ وان قام عند الجمرة ووضع الحصاة عندها وضعاً لم يجزه لان الواجب عليه فعل الرمى والواضع غير رام وان طرحها طرحاً اجزأه وقد أساء لان الطارح رام الا أن الرمي تارة يكون امامه وتارة يكون عند قدميه بالطرح ولكنه مسيء لمخالفة فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم وصفاً ﴿ قال ﴾ فان رماها من بعيد فلم تقع الحصاة عند الجمرة فان وقعت قريباً منها أجزأه لان هذا القدر مما لا يتأتى التحرز عنه خصوصاً عند كثرة الزحام وان وقعت بعيداً منها لم يجزه لان الرمى قربة فى مكان مخصوص ففي غير ذلك المكان لايكون قربة ﴿ قال ﴾ وان رماها بحصاة أخذها من عند الجمرة أجزأه وقد أساء لان ماعند الجمرة من الحصى مردود فيتشاءم به ولا يتبرك به وبيانه فى حديث سعيد بن جبير قال قلت لابن عباس رضى الله عنه مابال الجمار ترمى من وقت الخليل صلاة الله عليه ولم تصر هضابا تسد الافق فقال اما علمت ان من يقبل حجه رفع حصاه ومن لم يقبل حجه ترك حصاه حتى قال مجاهد لما سمعت هذا من ابن عباس رضى الله عنه جعلت على حصياتي علامة ثم توسطت الجمرة فرميت من كل جانب ثم طلبت فلم أجد بتلك العلامة شيئاً من الحصا فهذا معنى قولنا ان مابقى فى موضع الرمى مردود ولكن مع هذا يجزئه لوجود فعل الرمي ومالك رحمه الله تعالى يقول لايجزئه وهذا عجب من مذهبه فانه يجوز التوضؤ بالماء المستعمل ولايجوز الرمى بما قد رمي به من الاحجار ومعلوم ان فعل الرمى لا يغير صفة الحجارة ﴿ قال ﴾ فان لم يقم عند الجمرتين اللتين يقوم الناس عندهما لم يلزمه شئ لان القيام عند الجمرتين سنة فتركه لا يوجب الا الاساءة ﴿ قال ﴾ وان كان أقام أيام منى بمكة غير انه يأتي مني في كل يوم فيرمى الجمار فقد أساء ولا شئ عليه لانه ما ترك الا السنة وهي البيتوتة بمنى فى ليالى الرمى وقد

بينا ان العباس رضى الله عنه استأذن رسول الله صلى الله عليه وسلم فى ذلك لاجل السقاية فأذن له فدل انه ليس بواجب ﴿ قال ﴾ فان رمى جمرة العقبة يوم النحر بعد طلوع الفجر قبل طلوع الشمس أجزأه قال بلغنا ذلك عن عطاء رحمه الله تعالى والمروي عنه انه قال يجعل منى عن يمينه والكعبة عن يساره ويرمى جمرة العقبة بسبع حصيات والأفضل ان يرميا بعد طلوع الشمس وان رماها قبل طلوع الشمس أجزأه وان رماها فى اليوم الثانى من أيام النحر قبل الزوال لم يجزه لان وقت الرمي فى هذا اليوم بعد الزوال عرف بفعل رسول الله صلى الله عليه وسلم فلا يجزئه قبله وذكر الحاكم الشهيد رحمه الله تعالى فى المنتقى ان ما قبل الزوال يوم النحر وقت الرمى حتى لو رمي أجزأه ﴿ قال ﴾ وكذلك في اليوم الثالث من يوم النحر وهو اليوم الثانى من أيام التشريق وروى الحسن عن أبى حنيفة رحمهما الله تعالى ان كان من قصده ان يتعجل النفر الأول فلا بأس بان يرمى في اليوم الثالث قبل الزوال وان رمى بعد الزوال فهو أفضل وان لم يكن ذلك من قصده لا يجزئه الرمي الا بعد الزوال لانه اذا كان من قصده التعجيل فربما يلحقه بعض الحرج فى تأخير الرمي الى ما بعد الزوال بان لا يصل الى مكة الا بالليل فهو محتاج الى ان يرمى قبل الزوال ليصل الى مكة بالنهار فيرى موضع نزوله فيرخص له فى ذلك والأفضل ما هو العزيمة وهو الرمى بعد الزوال وفي ظاهر الرواية يقول هذا اليوم نظير اليوم الثانى فان النبى صلى الله عليه وسلم رمى فيه بعد الزوال فلا يجزئه الرمي فيه قبل الزوال ﴿ قال ﴾ فان رمى في اليوم الثالث يخير بين النفر وبين المقام الى ان يرمى في اليوم الرابع لقوله تعالى فمن تعجل فى يومين فلا اثم عليه ومن تأخر فلا اثم عليه وخياره هذا يمتد الى طلوع الفجر من اليوم الرابع عندنا وعند الشافعى رحمه الله تعالى الى غروب الشمس من اليوم الثالث لان المنصوص عليه الخيار في اليوم وامتداد اليوم الى غروب الشمس ولكنا نقول الليل ليس بوقت لرمي اليوم الرابع فيكون خياره فى النفر باقيا قبل غروب الشمس من اليوم الثالث بخلاف ما بعد طلوع الفجر من اليوم الرابع فانه وقت الرمي على ما نبينه ان شاء الله تعالى فلا يبقى خياره بعد ذلك وقد بينا ان الليالى هنا تابعة للايام الماضية فكما كان خياره ثابتا فى اليوم الثالث فكذلك فى الليلة التى بعده ﴿ قال ﴾ وان صبر الى اليوم الرابع جاز له أن يرمى الجمار فيه قبل الزوال استحسانا في قول أبي حنيفة رحمه الله تعالى وعلى قولهما لا يجزئه بمنزلة اليوم الثاني والثالث لانه يوم ترمي فيه الجمار

الثلاث فلا يجوز الا بعد الزوال بخلاف يوم النحر وأبو حنيفة احتج بحديث ابن عباس رضي الله تعالى عنه اذا انتفخ النهار في آخر أيام التشريق فارموا يقال انتفح النهار اذ علا واعتبر آخر الايام بأول الأيام فكما يجوز الرمي في اليوم الأول قبل زوال الشمس فكذا في اليوم الآخر وهذا لأن الرمي في اليوم الرابع يجوز تركه أصلا فمن هذا الوجه يشبه النوافل والتوقيت في النفل لايكون عزيمة فلهذا جوز الرمي فيه قبل الزوال ليصل الى مكة قبل الليل ﴿قال﴾ وأحب الى أن يرمي الجمار مثل حصاة الخذف هكذا علم رسول الله صلى الله عليه وسلم أصحابه فانه جعل طرف احدى سبابتيه عند الاخرى فرمى بمثل حصى الخذف وقال هكذا فارموا وان رمى بأكبر من ذلك أجزأه ولكن لاينبغي أن يرمي الكبار من الاحجار لانه ربما يصيب أحداً فيتأذى به وقال صلى الله عليه وسلم عليكم بحصي الخذف واياكم والغلو في الدين فانما هلك من كان قبلكم بالغلو في الدين ﴿قال﴾ وليس في القيام عند الجمرتين دعاء مؤقت لما بينا ان التوقيت في الدعاء يذهب برقة القلب ويرفع يديه عندهما حذاء منكبيه للحديث لاترفع الايدى الا في سبع مواطن وفي المقامين عند الجمرتين ﴿قال﴾ والرجل والمرأة في رمي الجمار سواء كما في سائر المناسك وان رماها راكباً أجزأه لحديث جابر رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم رمي الجمار راكباً وقد بينا ماهو المختار عند كل جمرة ﴿قال﴾ وقد بينا ماهو المختار عند كل جمرة ﴿قال﴾ والمريض الذي لايستطيع رمى الجمار يوضع الحصى في كفه حتى يرمي به لانه فيما يعجز عنه يستعين بغيره وان رمى عنه أجزأه بمنزلة المغمى عليه فان النيابة تجرى في النسك كما في الذبح ﴿قال﴾ والصبي الذي يحج به أبوه يقضى المناسك ويرمي الجمار لانه يأتي به للتخلق حتى يتيسر له بعد البلوغ فيؤمر به بمثل مايؤمر به البالغ وان ترك الرمي لم يكن عليه شئ وكذلك المجنون يحرم عنه أبوه لان فعلهما للتخلق فلا يكون واجبا اذ ليس للاب عليهما ولاية الايجاب فيما لامنفعة لهما فيه عاجلا ولهذا لايجب الدم بترك الرمي عليهما وهو معتبر بالكفارات لايجب شئ منها على الصبي والمجنون عندنا والأصل في جواز الرمي هكذا ماروي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ان امرأة رفعت صبياً من هودجها اليه فقالت ألهذا حج فقال نعم ولك أجره فدل ذلك على انه يجوز للأب ان يحرم عن ولده الصغير والمجنون بمنزلة الصغير والله أعلم بالصواب

باب الحلق

﴿قال﴾ رضي الله عنه الحلق أفضل من التقصير لما روينا من الأثر فيه ولان المأمور به بعد الذبح قضاء التفث قال الله تعالى ثم ليقضوا تفثهم وهو في الحلق اتم والتقصير فيه بعض الحلق فلهذا كان الحلق أفضل والتقصير يجزى وهو ان يأخذ شيئاً من أطراف شعره ورواه في الكتاب عن ابن عمر رضي الله عنه انه سئل كم تقصر المرأة فقال مثل هذه يعني مثل الانملة وهذا لانه لولم يكن على رأسه من الشعر إلا ذلك القدر كان يتم تحلله بأخذه فكذلك اذا كان على رأسه من الشعر أكثر من ذلك يتم تحلله بأخذ ذلك المقدار والتقصير قائم مقام الحلق في حكم التحلل فاذا فعل ذلك في أحد جانبي رأسه أجزأه بمنزلة مالوحلق نصف رأسه وكذلك ان فعله في أقل من النصف وكان بقدر الثلث أو الربع فكذلك يجزئه لان كل حكم تعلق بالرأس فالربع منه ينزل منزلة الكمال كالمسح بالرأس ولكنه مسيء في الاكتفاء بهذا المقدار لان النبي صلى الله عليه وسلم حلق جميع رأسه وأمرنا بالاقتداء به فما كان أقرب الى موافقة فعله فهو أفضل ولانه انما يفعل هذا ضنة منه بشعره وفيما هو نسك تكره الضنة فيه بالمال والنفس فكيف بالشعر ﴿قال﴾ واذا جاء يوم النحر وليس على رأسه شعر أجرى الموسى على رأسه تشبهاً بمن يحلق لانه وسع مثله والتكليف بحسب الوسع الا ترى ان الأخرس يؤمر بتحريك الشفتين عند التكبير والقراءة في الصلاة فينزل ذلك منه منزلة قراءة الناطق فهذا مثله ﴿قال﴾ وان حلق رأسه بالنورة أجزأه لان قضاء التفث فيه يحصل والموسى أحب الى لانه أقرب الى موافقة فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم ﴿قال﴾ وأكره له ان يؤخر الحلق حتى تذهب أيام النحر والحاصل ان عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى الحلق للتحلل في الحج مؤقت بالزمان وهو أيام النحر وبالمكان وهو الحرم وعلى قول أبي يوسف رحمه الله تعالى لايتوقت بالزمان ولا بالمكان وعند محمد رحمه الله تعالى يتوقت بالمكان دون الزمان وعند زفر رحمه الله تعالى يتوقت بالزمان دون المكان فزفر رحمه الله تعالى يقول التحلل عن الاحرام معتبر بابتداء الاحرام وابتداء الاحرام مؤقت بالزمان غير مؤقت بالمكان حتى يكره له ان يحرم بالحج في غير أشهر الحج ولا يكره له ان يحرم بالحج في أي مكان شاء قبل ان يصل الى الميقات فكذلك التحلل عنه بالحلق

يتوقت من حيث الزمان دون المكان حتى اذا أخره عن أيام النحر يلزمه الدم واذا خرج من الحرم ثم حلق لا يلزمه شيء وأبو حنيفة رحمه الله تعالي يقول ما كان للتحلل في الحج يتوقت بالزمان والمكان جميعاً كالطواف الذي يتم به التحلل لا يكون الا في المسجد ويتوقت بايام النحر فكما انه لو أخر الطواف عن وقته يلزمه دم عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى فكذلك اذا أخر الحلق عن وقته وعلى هذا كان ينبغي ان لا يعتد بحلقه خارج الحرم كما لا يعتد بطوافه ولكن جعلناه معتداً به لان محل فعله الرأس دون الحرم فيحصل به التحلل ولكنه جان بتأخيره عن مكانه فيلزمه دم بالتأخير عن المكان كما يلزمه بتأخيره عن وقته وهذا لان الحلق لا يعقل فيه معني القربة وانما عرفناه قربة بفعل رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو ما حلق للحج الا في الحرم يوم النحر فما وجد بهذه الصفة يكون قربة وما خالف هذا لا يتحقق فيه معنى القربة فيلزمه الجبر فيه بالدم وعند أبي يوسف رحمه الله تعالى الحلق الذي هو نسك في أوانه بمنزلة الحلق الذي هو جناية قبل أوانه فكما ان ذلك لا يختص بزمان ولا مكان فكذلك هذا لا يختص بزمان ولا مكان لانه لو اختص بزمان ومكان لم يكن معتداً به في غير ذلك المكان ولا في غير ذلك الزمان كالوقوف بعرفة فسواء أخره عن أيام النحر أو خرج من الحرم فحلق لا يلزمه شيء ومحمد رحمه الله تعالى يقول تعلق المناسك بالمكان آكد من تعلقها بالزمان الا ترى ان الطواف المختص بمكان لا يعتد به في غير ذلك المكان والمؤقت من الطواف بزمان يكون معتداً به في غير ذلك الزمان فعرفنا ان تعلقه بالمكان أشد فالحلق الذي هو مختص بالحرم بفعل النبي صلى الله عليه وسلم اذا أتى به خارج الحرم تمكن فيه النقصان فيلزمه الجبر بالدم وبتأخيره عن أيام النحر لا يتمكن فيه كثير نقصان فلا يلزمه الجبر بالدم فأما في العمرة فلا يتوقت الحلق بزمان حتى لو أخر الحلق فيه شهراً لا يلزمه شيء لان أصل العمرة لا يتوقت بالزمان وما هو الركن وهو الطواف فيه أيضاً لا يتوقت من حيث الزمان فكذلك الحلق فيه لا يتوقت بخلاف الحج ولكنه يتوقت بالحرم حتى لو حلق للعمرة خارج الحرم فعليه دم عند أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله تعالى كما في الحج وعند أبي يوسف رحمه الله تعالى لا شيء عليه ﴿قال﴾ وليس على المحصر حلق اذا حل وان حلق أو قصر فحسن وهذا قول أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله تعالى وقال أبو يوسف رحمه الله تعالى أرى عليه الحلق وان لم يفعل فلا شيء عليه واحتج أبو يوسف رحمه الله تعالى بالحديث فان النبي صلى الله عليه وسلم

أحصر بالحديبية مع أصحابه فأمرهم بالحلق بعد بلوغ الهدايا محلها وكره لهم تأخير ذلك حتى ذكر ذلك لأم سلمة رضى الله عنها فقالت ابدأ بنفسك يا رسول الله فانهم يظنون أن في نفسك رجاء الوصول الى البيت للحال فحلق رسول الله صلى الله عليه وسلم رأسه فلما رأوا ذلك منه بادروا الى الحلق ولانه لو لم يحصر لكان يتحلل بالحلق عند أداء الأعمال فكذلك بعد الاحصار ينبغى أن يتحلل بالحلق لقدرته على أن يأتي به وان عجز عن سائر الافعال وأبو حنيفة ومحمد رحمهما الله تعالى قالا الحلق انما يكون نسكا بعد أداء الافعال فأما قبل أداء الاعمال فهو جناية فاذا تحقق عجزه عن ترتيب الحلق على سائر الافعال لا يلزمه أن يأتى به وانما تحلله بالهدى هنا والدليل عليه أن الله تعالى نهى المحصر عن الحلق حتى يبلغ الهدى محله بقوله تعالى ولا تحلقوا رؤسكم حتى يبلغ الهدى محله فذلك دليل الاباحة بعد بلوغ الهدى محله لادليل الوجوب فأما حلق رسول الله صلى الله عليه وسلم بالحديبية فقد ذكر أبو بكر الرازى ان عند أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله تعالى انما لايحلق المحصر اذا أحصر فى الحل أما اذا أحصر فى الحرم يحلق لأن الحلق عندهما مؤقت بالحرم ورسول الله صلى الله عليه وسلم انما كان محصراً بالحديبية وبعض الحديبية من الحرم على ما روى ان مضارب رسول الله صلى الله عليه وسلم كانت فى الحل ومصلاه فى الحرم فانما حلق في الحرم وبه نقول على أن رسول الله صلى الله عليه وسلم انما أمرهم بالحلق ليحقق به عزمهم على الانصراف ويأمن المشركون من جانبهم ولا يشتغلون بمكيدة أخري بعد الصلح ﴿ قال ﴾ وليس على الحاج اذا قصر أن يأخذ شيئاً من لحيته أو شاربه أو أظفاره أو يتنور لأن التقصير قائم مقام الحلق ولو أراد الحلق لم يكن عليه ذلك فى لحيته ولا فى شاربه فكذلك التقصير وان فعل لم يضره لانه جاء أوان التحلل وهذا كله مما يحصل به التحلل لانه من جملة قضاء التفث ﴿ قال ﴾ وان حلق المحرم رأس حلال تصدق بشئ عندنا . وقال الشافعى رضى الله عنه لاشئ عليه لان المحرم ممنوع عن ازالة ماينمو من البدن عن نفسه لما فيه من معنى الراحة والزينة له ولا يحصل شئ من ذلك بحلق رأس الحلال فلا يلزمه به شئ ألا ترى أن الحلال لو حلق بنفسه لم يلزمه شئ ولكنا نقول ان ازالة ماينمو من بدن الآدمي من محظورات الاحرام فيكون المحرم ممنوعاً عن مباشرة ذلك من بدن غيره كما يكون ممنوعاً من مباشرته فى نفسه بمنزلة قتل الصيد فانه جان فى قتل صيد غيره كما يكون جانياً

في

فان حلق أحدهما أو نتف أوطلى بنورة فعليه الدم أيضاً لان كل واحد منهما مقصود بالحلق لمنى الراحة وفيما ذكر اشارة الى أن السنة في الابطين النتف دون الحلق فانه قال نتف ابطيه أو أحدهما ولم يذكر الحلق فان حلق موضع المحاجم فعليه دم في قول أبي حنيفة رحمه الله تعالى وفى قولهما عليه صدقة لان ذلك الموضع غير مقصود بالحلق وانما يحلق للتمكن من الحجامة فهو بمنزلة حلق شعر الصدر والساق وصح فى الحديث أن النبي صلى الله عليه وسلم احتجم وهو محرم وما كان يرتكب في احرامه الجناية المتكاملة وأبوحنيفة رحمه الله تعالى يقول انه حلق مقصود لانه لايتوصل الى المقصود الا به وما لايتوصل الى المقصود إلا به يكون مقصوداً فتتكامل الجناية ولم ينقل أن النبي صلى الله عليه وسلم حلق موضع المحاجم انما نقل عنه الحجامة وليس من ضرورته الحلق فان الحجام اذا كان حاذقا يشرط طولا فلا يحتاج الى الحلق وكذلك اذا لم يكن المحجوم أشعر البدن ولم ينقل فى صفة رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه أشعر البدن والدليل عليه أنه كان يتحرز عن الجناية الموجبة للصدقة كما كان يتحرز عن الجناية الموجبة للدم وعندهما هذه جناية موجبة للصدقة ﴿ قال ﴾ فان حلق الرقبة كلها فعليه دم لانه حلق مقصود للراحة والزينة فان العلوية يفعلون ذلك ولم يذكر في الكتاب ماذا حلق شاربه انما ذكر اذا أخذ من شاربه فعليه الصدقة فمن أصحابنا من يقول اذا حلق شاربه يلزمه الدم لانه مقصود بالحلق يفعله الصوفية وغيرهم والأصح أنه لايلزمه الدم لانه طرف من أطراف اللحية وهو مع اللحية كعضو واحد وان كانت السنة قص الشارب واعفاء اللحي واذا كان الكل عضواً واحداً لايجب بما دون الربع منه الدم والشارب دون الربع من اللحية فتكفيه الصدقة فى حلقه ﴿ قال ﴾ وعلى القارن في ذلك كله كفارتان لانه محرم باحرامين ففعله جناية على كل واحد منهما فيلزمه جزآن عندنا على مانبينه فى باب جزاء الصيد ان شاء الله تعالى ﴿ قال ﴾ وان أصاب المحرم أذى في رأسه فحلق قبل يوم النحر فعليه أى الكفارات الثلاث شاء والاصل فيه حديث كعب ابن عجرة رضى الله عنه قال مربى رسول الله صلى الله عليه وسلم والقمل يتهافت على وجهى وأنا أوقد تحت قدر لى فقال اتؤذيك هوام رأسك فقلت نعم فأنزل الله عز وجل قوله ففدية من صيام أو صدقة أو نسك فقلت ما الصيام يارسول الله فقال ثلاثة أيام فقلت وما الصدقة قال ثلاثة آصع من حنطة على ستة مساكين فقلت وما النسك قال شاة وفي الاية دليل

على أنه يتخير بين هذه الاشياء الثلاثة لانها ذكرت بحرف أو وذلك يوجب التخيير كما في كفارة اليمين ولو لم يرد النص عن رسول الله صلى الله عليه وسلم بتقدير الصوم بثلاثة أيام لكنا نقدره بستة أيام لانه لما نقدر الطعام بطعام ستة مساكين وصوم يوم بمنزلة طعام مسكين فينبغي أن يلزمه صوم ستة أيام ولكن ثبت ببيان رسول الله صلى الله عليه وسلم أن الصوم ثلاثة أيام فسقط اعتبار كل قياس بمقابلته وكذلك الجواب في كل ما اضطر اليه مما لو فعله غير مضطر لزمه الدم فاذا فعله المضطر فعليه أي الكفارات الثلاث شاء لانه في معنى المنصوص عليه من كل وجه فيكون ملحقا به فان اختار الصيام يصوم في أي موضع شاء من الحرم أو غير الحرم لان الصوم عبادة في كل مكان وان اختار الطعام يجزئه ذلك أيضا في الحرم وغير الحرم عندنا وقال الشافعي رحمه الله تعالى لا يجزئه ذلك الا في الحرم لان المقصود به رفق فقراء الحرم ووصول المنفعة اليهم ولكنا نقول التصدق بالطعام قربة في أي مكان كان فهو بمنزلة الصيام وان اختار النسك كان مختصاً بالحرم بالاتفاق لان اراقة الدم لا تكون قربة الا في وقت مخصوص وهو أيام النحر أو مكان مخصوص وهو الحرم وهذا الدم غير مؤقت بالزمان فيكون مختصاً بالمكان وهو الحرم ليتحقق معنى القربة فيه فيكون كفارة لفعله قال الله تعالى ان الحسنات يذهبن السيآت ولان الله تعالى قال في جزاء الصيد هديا بالغ الكعبة وذلك واجب بطريق الكفارة فصار أصلا في كل هدى وجب بطريق الكفارة في اختصاصه بالحرم ولانه بعد ذكر الهدايا قال ثم محلها الى البيت العتيق والمراد به الحرم ومعلوم أنه ليس المراد من الاختصاص بالحرم عين اراقة الدم لان فيه تلويث الحرم انما المقصود التصدق باللحم بعد الذبح فعليه أن يتصدق بلحمه وكذلك كل دم وجب عليه بطريق الكفارة في شئ من أمر الحج أو العمرة فانه لا يجزئه ذبحه الا في الحرم وعليه التصدق بلحمه بعد الذبح على فقراء الحرم وان تصدق على غيرهم من الفقراء أجزأه عندنا لان الصدقة على كل فقير قربة ﴿قال﴾ وان سرق المذبوح لم يكن عليه شئ لان بالذبح قد بلغ محله ووجوب التصدق كان متعلقاً بالعين فيسقط بهلاك العين كما اذا هلك مال الزكاة سقطت عنه الزكاة ﴿قال﴾ وان سرق قبل الذبح فعليه بدله لانه ما بلغ محله بعد وهو نظير الأضحية الواجبة اذا سرقت قبل الذبح فعلى صاحبها مثلها ولا خلاف أن دماء الكفارات لا يختص بيوم النحر وان دم المتعة والقران مختص بيوم النحر لانه نسك يباح التناول منه كالاضحية وهو من أسباب التحلل في أوانه كالحلق فاما

دم الاحصار لايتوقت بيوم النحر عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى وعلى قولهما يختص بيوم النحر لانه مشروع للتحلل فكان بمنزلة دم المتعة والقران وأبو حنيفة رحمه الله تعالى يقول انه في معنى دماء الكفارات بدليل انه لايباح التناول منه الا للفقراء بخلاف دم المتعة والقران فانه يباح التناول منه للأغنياء ثم وجوب هذا الدم للتحلل قبل أوانه فان أوان التحلل مابعد أداء الافعال والمحصر يحلل قبل أداء الافعال فكان في فعله معنى الجناية وان أبيح له ذلك للعذر فالدم الواجب عليه يكون كفارة لايتوقت بيوم النحر كالدم في حق من كان برأسه أذى فاما التطوعات من الدماء يجوز ذبحها قبل يوم النحر وذبحها في يوم النحر أفضل لان التطوعات هدايا والواجب في الهدايا تبليغها الى الحرم فاذا وجد ذلك يجوز ذبحها في غير أيام النحر وفي أيام النحر أفضل لان معنى القربة في اراقة الدم في هذه الايام أظهر ﴿قال﴾ ويباح التناول من هدى المتعة والقران والتطوع بمنزلة الاضحية والجواب في الاضحية معلوم وهو ان الواجب يتأدى باراقة الدم فانه يباح التناول منه للمضحي ولمن شاء المضحي من غني أو فقير فان أكل المضحي كلها لم يكن عليه شئ والافضل له ان يتصدق بالثلث ويأكل الثلثين فكذلك فيما هو في معنى الاضحية من الهدايا الا ترى ان النبي صلى الله عليه وسلم تناول من هداياه حتى أمر ان يؤخذ من كل بدنة قطعة فتطبخ له ولو كان الواجب التصدق بها على الفقراء لما أكل رسول الله صلى الله عليه وسلم منها شيئاً فكما يباح له تناول لحوم هذه الهدايا يباح له الانتفاع بجلودها أيضاً ولا ينتفع بجلود غيرها من دماء الكفارات بل يتصدق بذلك كله كما يتصدق بلحمها هكذا قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لناجية حين بعث بالهدايا على يديه وقال تصدق بجلالها وخطمها فذلك دليل على وجوب التصدق بجلودها بطريق الاولى ﴿قال﴾ ولا يعطي أجرة الجزار منها ولا من غيرها شيئاً لان ما يأخذه الجزار انما يأخذه عوضاً عن عمله فيكون ذلك بمنزلة البيع ﴿قال﴾ ولا ينبغي له أن يبيع شيئاً من لحوم الهدايا بثمن لانها صارت لله تعالى خالصاً فلا ينبغي له أن يشتغل بالتجارة فيها ولولا الاذن من قبل من له الحق لما أبيح له تناول بعضها وليس من ضرورة الاذن في التناول الاذن في التجارة والمنصوص عليه الاذن في التناول بقوله تعالى فكلوا منها وأطعموا البائس الفقير ﴿قال﴾ واذا باع شيئاً من لحمها بثمن أو أعطى الجزار أجرة عمله من اللحم فعليه أن يتصدق بقيمة ذلك لانه مناف حق الفقراء في ذلك القدر بصرفه الى

نضاء ما هو مستحق عليه أو تحصيل عوضه لنفسه وهو الثمن فيلزمه التصدق بقيمته كمن قضى بنصاب الزكاة ديناً عليه ﴿قال﴾ واذا لم يبق على المحرم غير التقصير فبدأ بقص أظفاره فعليه كفارة ذلك لان احرامه باق ما لم يحلق أو يقصر نفعله في قص الاظفار يكون جناية على الاحرام وعلى قول الشافعي لا يلزمه شئ بناء على مذهبه أن تحلل الحاج يكون بالرمي فقص الاظفار بعد الرمي لا يكون جناية منه والله سبحانه وتعالى أعلم بالصواب واليه المرجع والمآب

باب كفارة قص الاظفار

﴿قال﴾ رضى الله عنه واذا قص المحرم اظفار يديه ورجليه فعليه دم عندنا وقال عطاء رضى الله عنه لا شئ عليه لان قص الاظفار من الفطرة ولم يصح حديث في النهى عنه بسبب الاحرام فكان نظير الختان ولا بأس بالختان فى الاحرام فكذلك قص الاظفار ومذهبنا مروي عن ابن عباس رضي الله عنه ولان قص الاظفار من قضاء التفث فانه ازالة ما ينمو من البدن لمعنى الزينة والراحة كحلق الرأس فيكون مؤخراً الى ما بعد التحلل ومباشرته قبل ذلك جناية على الاحرام فيوجب الجبر بالدم وان قص ظفراً واحداً أو ظفرين فعليه لكل ظفر صدقة الا ان يبلغ دما فينقص عنه ما شاء وعن محمد رحمه الله تعالى قال فى كل ظفر خمس الدم لانه لما وجب الدم فى قص خمسة أظافر ففي كل ظفر بحساب ذلك ولكنا نقول ان جنايته لم تتكامل لان معنى الراحة والزينة لا يحصل بقص ظفر أو ظفرين والجناية الناقصة فى الاحرام توجب الجبر بالصدقة ﴿قال﴾ وان قص ثلاثة أظافر فعليه دم فى قول أبى حنيفة رحمه الله تعالى الأول استحسانا وهو قول زفر رحمه الله تعالى وفي قوله الآخر وهو قول أبي يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى عليه لكل ظفر صدقة وجه قوله الأول ان قص أظافر يد واحدة يوجب الدم بالاتفاق والاكثر منها ينزل منزلة الكمال فالثلاث أكثر الاظافر من اليد الواحدة ولكنه رجع عن هذا فقال الدم فى الاصل انما يجب بقص أظافر اليدين والرجلين واليد الواحدة ربع ذلك فتجعل بمنزلة الكمال كربع الرأس في الحلق فكان هذا أدنى ما يتعلق به الدم فلا يمكنه ان يقام الاكثر فيه مقام الكمال اذلو فعل أدى الى مالا يتناهى فيقال اذا قص الظفرين فقد قص أكثر الثلاثة ثم اذا قص ظفراً ونصفاً فقد قص أكثر الظفرين

ولكن يقال ما كان أدنى المقدار شرعا لا يتعلق بما دونه الحكم المتعلق به ﴿ قال ﴾ ولو قص خمسة أظافر متفرقة من اليدين والرجلين يلزمه لكل ظفر صدقة فى قول أبي حنيفة وأبي يوسف رحمهما الله تعالى وقال محمد رحمه الله تعالى يلزمه الدم لان المقصوص خمسة أظافر فلا فرق بين ان يكون من عضو واحد أو عضوين أو من أعضاء متفرقة كما فى الحلق لانه لا فرق بين ان يحلق ربع الرأس من جانب واحد أو من جوانب متفرقة فى ايجاب الدم وكما فى حكم الارش لا فرق في ايجاب دية اليدين بين قطع خمسة أصابع من يد واحدة أو من يدين فهذا مثله وهما يقولان جنايته لم تتكامل لان معنى الزينة والراحة لا يحصل بقص بعض الاظفار من كل عضو لانه لا يحسن في النظر ان يكون بعض الاظافر مقصوصا دون البعض فيزداد به شغل قلبه لا أن ينال به الراحة فاذا لم تتكامل الجناية كان عليه لكل ظفر صدقة حتى قالوا لو قص ستة عشر ظفرا من كل عضو أربعة فعليه لكل ظفر طعام مسكين الا ان يبلغ ذلك دما فحينئذ ينقص منه ما شاء بخلاف الحلق فان تفريق الحلق من جوانب الرأس عادة فيتم به معني الراحة ﴿ قال ﴾ واذا انكسر ظفر المحرم فانقطع منه شظية فقلمه لم يكن عليه شئ لان ذلك المنكسر لا ينمو من البدن فقلمه لا يكون جناية بمنزلة مالو تكسر من شجر الحرم ويبس اذا أخذه انسان لا يجب فيه شئ لانعدام معني النمو ﴿ قال ﴾ وان قص الاظافر كلها فى مجالس متفرقة فان كان حين قص أظافر يد واحدة كفر ثم قص أظافر يد أخري فعليه كفارة أخرى لان الجناية الأولى قد ارتفعت بالتكفير ففعله الثانى يكون جناية مبتدأة فيوجب كفارة أخرى وان لم يكفر حتى قص الاظافر كلها فعليه دم واحد فى قول محمد رحمه الله تعالى بمنزلة مالو قص الاظافر كلها فى مجلس واحد لان هذه الجنايات تستند الى سبب واحد فلا توجب الا كفارة واحدة كما فى حلق جميع الرأس لا فرق بين ان يكون فى مجالس متفرقة أو فى مجلس واحد وهذا لان مبنى الواجب على التداخل وفيما ينبنى على التداخل المجلس الواحد والمجالس المتفرقة فيه سواء كما فى كفارة الفطر وكما في الحدود وفى قول أبي حنيفة وأبي يوسف رحمهما الله تعالى عليه أربعة دماء باعتبار كل عضو فى مجلس دم لان هذه الافعال في محال مختلفة وكل واحد منها جناية متكاملة فتوجب الدم وكان بمنزلة مالو حلق في مجلس وقص الاظافر فى مجلس آخر وهذا لان كفارات الاحرام يغلب فيها معني العبادة ولا يجرى التداخل فى العبادة الا أنه إذا كان فى مجلس واحد فالمقصود واحد والمحال

عتلة فرجحنا جانب اتحاد المقصود بسبب اتحاد المجلس وأما اذا اختلفت المجالس يترجح جانب اختلاف الحال فيوجب بكل فعل دما بمنزلة من تلا آية السجدة مراراً فان كان في مجلس واحد فعليه سجدة واحدة وان كان في مجالس متفرقة فعليه بكل تلاوة سجدة وبه فارق الحلق فان محل الفعل هناك واحد والمقصود واحد وعلى هذا الاختلاف لوجامع مرة بعد أخرى امرأة واحدة أو نسوة الا أن مشايخنا رحمهم الله تعالى قالوا في الجماع بعد الوقوف في المرة الاولى عليه بدنة وفي المرة الثانية عليه شاة لانه قد دخل فيه نقصان بالجناية الاولى فالجناية الثانية صادفت احراما ناقصاً فيجب الدم ويكون قياس الجماع في احرام العمرة وان أصابه أذى في أظفاره حتى قصها فعليه أي الكفارات الثلاث شاء للأصل الذي تقدم بيانه ان ما يكون موجباً للدم اذا فعله لعذر تخير فيه المعذور بين الكفارات الثلاث والله سبحانه وتعالى أعلم بالصواب واليه المرجع والمآب

باب جزاء الصيد

﴿قال﴾ رضي الله عنه محرم دل محرما أو حلالا على صيد فقتله المدلول فعلى الدال الجزاء عندنا استحسانا وفي القياس لا جزاء على الدال وبه أخذ الشافعي رحمه الله تعالى قال لان الجزاء واجب بقتل الصيد بالنص قال الله تعالى ومن قتله منكم متعمداً الآية والدلالة ليست في معنى القتل لان القتل فعل متصل من القاتل بالمقتول فاما الدلالة والاشارة غير متصل بالمحل وهو الصيد والحكم الثابت بالنص لا يجوز إثباته فيما ليس في معنى المنصوص والدليل عليه جزاء صيد الحرم يجب على القاتل الحلال ولا يجب على الدال اذا كان حلالا بالاتفاق للمعنى الذي قلنا والدليل عليه ان حرمة الصيد في حق المحرم لا تكون أقوى من حرمة مال المسلم ونفسه ولا يضمن الدال على مال المسلم ولا على نفسه شيئاً بسبب الدلالة فكذلك هنا الا انا تركنا القياس باتفاق الصحابة رضي الله عنهم فان رجلا سأل عمر رضي الله عنه فقال اني أشرت الى ظبي وانا محرم فقتله صاحبي فقال عمر لعبد الرحمن بن عوف رضي الله عنه ماذا ترى عليه فقال أرى عليه شاة فقال عمر رضي الله عنه وانا أرى عليه ذلك وان عليا وابن عباس رضي الله عنهما سئلا عن محرم دل على بيض نعامة فأخذه المدلول عليه فشواه فقالا على الدال جزاؤه والقياس يترك بقول الفقهاء من الصحابة رضي الله عنهم وما

نقل عنهم في هذا الباب كالمنقول عن رسول الله صلى الله عليه وسلم اذ لا يظن بهم انهم قالوا جزافا والقياس لا يشهد لقولهم حتى يقول قالوا ذلك قياسا فلم يبق الا السماع ثم ثبت باتفاقهم ان الدلالة على الصيد من محظورات الاحرام وذلك ثابت بالنص أيضاً فان النبي صلى الله عليه وسلم قال لاصحاب أبي قتادة رضي الله عنهم في صيد أخذه أبو قتادة وكانوا محرمين هل أعنتم هل أشرتم هل دللتم فجعل الاشارة كالاعانة فعرفنا انه من محظورات الاحرام وذلك يوجب الجزاء وبه فارق صيد الحرم فان الموجب للحظر هناك معنى في المحل وهو أمن الصيد بسبب الحرم فلا بد من ان يكون فعله متصلا بالمحل حتى يكون جناية في ازالة الأمن عن المحل وهنا الحظر بسبب معنى في الفاعل وهو انه محرم فكان فعله محظور الاحرام وان لم يتصل بالمحل ولهذا كان معنى الجزاء هنا راجحاً ومعني غرامة المحل هناك راجح على مانبينه ان شاء الله تعالى ثم الاحرام عقد خاص وقد ضمن له ترك التعرض بعقده فاذا تعرض له بالدلالة فقد باشر بخلاف ما التزمه فكان قياس المودع يدل سارقا على سرقة الوديعة بخلاف الدلالة على مال المسلم ونفسه فانه ما التزم ترك التعرض لذلك بعقد خاص ثم الواجب هناك ضمان الحيوان فيكون بمقابلة المحل فيجب على من اتصل فعله بالمحل والدلالة المعتبرة لايجاب الجزاء ان لا يكون المدلول عالماً بمكان الصيد فاما اذا كان المدلول عالماً به فلا جزاء على الدال لان المدلول ماتمكن من قتله بدلالته وعلى هذا لو أعار المحرم سكيناً من غيره ليقتل صيداً فان لم يكن مع ذلك الغير مايقتل به الصيد فعلى المعير الجزاء وان كان معه مايقتل به الصيد فلا شئ على المعير لان تمكنه من قتله لم يكن باعارة السكين وانما يجب على الدال الجزاء اذا صدقه المدلول في دلالته فاما اذا كذبه ولم يتبع الصيد بدلالته حتي دله عليه آخر فصدقه وقتل الصيد فالجزاء على الدال الثاني اذا كان محرما دون الأول وكذلك لو أمر المحرم انساناً باخذ الصيد فأمر المأمور به انسانا آخر فالجزاء على الآمر الثاني دون الأول لان المأمور الأول لم يتمثل أمر الآمر فانه أمره بالأخذ دون الامر وانما يجب الجزاء على الدال الاول اذا أخذ المدلول الصيد والدال محرم فاما اذا حل الدال عن احرامه قبل أن يأخذ المدلول الصيد فلا جزاء على الدال لان فعله انما يتم جناية عند زوال معنى النفرة باثبات يد الأخذ عليه فاذا كان الدال عند ذلك حلالا لم يكن أخذ الغير في حقه أكثر تأثيراً من أخذه بنفسه ولو أخذه بنفسه لم يلزمه شئ فكذا اذا أخذه غيره بدلالته ﴿ قال ﴾ واذا اشترك رهط محرمون في

قتل صيداً فعلى كل واحد منهم جزاء كامل عندنا وقال الشافعي عليهم جزاء واحد لان من أصله ان المعتبر هو المحل ولهذا قال الدال الذي لم يتصل فعله بالمحل لا يلزمه شئ والمحل هنا واحد فلا يلزمهم الا جزاء واحد وقاس بصيد الحرم فان جماعة من الحلالين اذا اشتركوا فى قتل صيد الحرم لا يلزمهم الا جزاء واحد وقاس بحقوق العباد ايضاً فان الصيد اذا كان مملوكا لا يجب على الذين قتلوه الا قيمة واحدة لصاحبه كذلك فيما يجب لحق الله تعالى وحجتنا ما بينا ان الواجب على المحرم جزاء فعله وفعل كل واحد من الفاعلين كامل جنى به على احرام كامل فيجعل فى حق كل واحد منهم كانه ليس معه غيره كما فى كفارة القتل وكما فى القصاص الواجب بطريق جزاء الفعل يجعل كل قاتل كالمنفرد به وبه فارق صيد الحرم لان وجوب الضمان هناك باعتبار المحل ويسلك بضمان الصيد مسلك الغرامات ولهذا لا مدخل للصوم فيه وفى اباحة الدم روايتان أيضاً والغرامات تكون واجبة بدلا عن المتلف فاذا كان التالف واحداً لا يجب الا بدل واحد كالدية فانها لا تتعدد بتعدد القاتلين فاما هذه كفارة تجب بطريق جزاء الفعل والفعل يتعدد بتعدد الفاعلين يوضح الفرق ان المعتبر هنا حرمة الاحرام واحرام زيد غير احرام عمرو وهناك المعتبر حرمة الحرم وهى متحدة فى حق الفاعلين فأما ضمان حقوق العباد فوجوبه بطريق الجبران وذلك يتم بايجاب بدل واحد وما يجب لحق الله تعالى لا يكون بطريق الجبران لان الله تعالى يتعالى عن أن يلحقه نقصان ليكون ما يجب له جبرانا وعلى هذا الاصل القارن اذا قتل صيداً فعليه جزاآن عندنا وعنده جزاء واحد لان المعتبر عنده اتحاد المحل وعندنا هو الجناية على الاحرام والقارن جان على احرامين وحقيقة المسئلة تنبنى على الاصل الذى أشرنا اليه فان عنده يدخل احرام العمرة فى احرام الحج ولهذا قال يطوف القارن طوافا واحداً فيدخل أحدهما فى الآخر وعندنا لا يدخل أحدهما فى الآخر فان القران ينبئ عن الضم والجمع دون التداخل فصار القارن بقتل الصيد جانياً على احرامين فيلزمه جزاآن ثم قال الشافعى رحمه الله تعالى احرام العمرة فى حكم التبع لاحرام الحج ولهذا يتحقق الجمع بين النسكين اداء فان الاصلين لا يجتمعان اداء كالحجتين والعمرتين واذا كان تبعاً لا يظهر مع الاصل كحرمة الحرم مع حرمة الاحرام فان المحرم اذا قتل صيداً فى الحرم لا يلزمه الا جزاء واحد وقيل ان حرمة الحرم تبع لحرمة الاحرام فلا يظهر تأثيره مع الاحرام ولكنا نقول

كل واحد من الاحرامين أصل مثل صاحبه لان كل واحد منهما يعم البقاع كلها فلا يكون أحدهما تبعا للآخر بل يعتبر كل واحد منهما في ايجاب موجبه كأنه ليس معه صاحبه كما أن حرمة الجماع بسبب حرمة الصوم وعدم الملك اذا اجتمعا بأن زنى الصائم فى رمضان يجب عليه الحد والكفارة جميعاً وكذلك حرمة الخمر ثابتة لعينها فيثبت باليمين اذا حلف لايشربها حرمة أخرى ثم عند الشرب يلزمه الحد والكفارة جميعاً وهذا بخلاف حرمة الحرم فانها دون حرمة الاحرام. ألا ترى أنه لايعم البقاع كلها وانه لابد من اعتباره في حق المحرم فان المحرم لايستغنى عن دخول الحرم واذا كان فى حكم التبع لم يعتبر في حق المحرم ولانه لامقصود هناك سوى وجوب ترك التعرض للصيد وذلك حاصل فى حق المحرم باحرامه فلا يزداد بالحرم في حقه فأما هنا العمرة بعقد مقصود يحوى ترك التعرض للصيد فوجب اعتباره فى حق المحرم بالحج كما يجب اعتباره في حق غير المحرم بالحج ﴿قال﴾ فان قتل حلالان صيداً فى الحرم بضربة واحدة فعلى كل واحد منهما نصف جزاء كامل بخلاف ما اذا ضربه كل واحد منهما ضربة فانه يجب على كل واحد منهما ماتقتضيه ضربته ثم يجب على كل واحد منهما نصف قيمته مضروبا بضربتين لان عند اتحاد فعلهما جميع الصيد صار متلفا بفعلهما فيضمن كل واحد منهما نصف الجزاء وعند اختلاف محل الفعل الجزء الذى تلف بضربة كل واحد منهما كان هو المختص باتلافه فعليه جزاؤه والباقى متلفا بفعلهما فضمانه عليهما وقد قررنا هذا الفرق فيما أمليناه من شرح الجامع ﴿ قال ﴾ واذا قتل المحرم صيداً فعليه قيمة الصيد في الموضع الذى قتله فيه ان كان الصيد يباع ويشترى فى ذلك الموضع والا ففي أقرب المواضع من ذلك الموضع مما يباع ذلك الصيد ويشتري فى ذلك الموضع مما له نظير من النعم أولا نظير له في قول أبى حنيفة وأبي يوسف رحمهما الله تعالى وقال محمد والشافعى رحمهما الله تعالى فيما له نظير ينظر الى نظيره من النعم الذي يشبهه فى المنظر لا الى القيمة حتى يجب فى النعامة بدنة وفي حمار الوحش بقرة وفى الظبى شاة وفى الارنب عناق وفي اليربوع جفرة . وقال الشافعى رحمه الله تعالى فى الحمامة شاة وهو قول ابن أبى ليلى وزعم أن بينهما مشابهة من حيث ان كل واحد منهما يعب ويهدر وفيما لانظير له تعتبر القيمة واحتجا فى ذلك بقوله تعالى فجزاء مثل ماقتل من النعم وحقيقة المثل مايماثل الشئ صورة ومعنى ولا يجوز العدول عن الحقيقة الى المجاز الا عند تعذر العمل بالحقيقة والنظير مثل صورة ومعنى

والقيمة مثل معنى لا صورة وفي قوله من النعم تنصيص على ان المعتبر هو المثل صورة وعلى هذا اتفقت الصحابة رضي الله تعالى عنهم نقل ذلك عن على وعمر وعبد الله بن مسعود رضي الله تعالى عنهم انهم أوجبوا ماسمينا من النظائر وأبو حنيفة وأبو يوسف رحمهما الله تعالى أخذا بقول ابن عباس رضي الله تعالى عنه فانه فسر المثل بالقيمة والمعنى الفقهي يشهد له فان الحيوان لامثل له من جنسه ألا ترى أن في حق حقوق العباد يكون الحيوان مضمونا بالقيمة دون المثل فكذلك في حقوق الله تعالى وكما أن المثل منصوص عليه هنا فكذلك في حقوق العباد في قوله تعالى فاعتدوا عليه بمثل مااعتدى عليكم يوضحه ان المماثلة بين الشيئين عند اتحاد الجنس أبلغ منه عند اختلاف الجنس فاذا لم تكن النعامة مثلا للنعامة كيف تكون البدنة مثلا للنعامة والمثل من الاسماء المشتركة فمن ضرورة كون الشئ مثلا لغيره أن يكون ذلك الغير مثلاله ثم لا تكون النعامة مثلا للبدنة عند الاتلاف فكذلك لاتكون البدنة مثلا للنعامة واذا تعذراعتبار المماثلة صورة وجب اعتبارها بالمعنى وهو القيمة فاما قوله من النعم فقد قيل فيه تقديم وتأخير ومعناه فجزاءمثل ماقتل يحكم به ذوا عدل منكم من النعم هديابالغ الكعبة ثم ذكر الاصمعي وأبوعبيدة ان اسم النعم يتناول الاهلي والوحشي جميعاً ومعناه فجزاء قيمة ماقتل من النعم الوحشي وحمله على هذا أولى لان قوله فجزاء مصدر وما ذكر بعده وصف فاتما يكون وصفاً للمذكور وذلك اذا حمل على ماينا وايجاب الصحابة رضي الله عنهم لهذه النظائر لاباعتبار أعيانها بل باعتبار القيمة الا أنهم كانوا أرباب المواشي فكان ذلك أيسر عليهم من النقود وهو نظير ما قال على رضي الله عنه في ولد المغرور يفك الغلام بالغلام والجارية بالجارية المراد القيمة والاختلاف في هذه المسئلة في فصول أحدها ماينا والثاني ان الذي الى الحكمين يقوم الصيد فاذا ظهرت قيمته فالخيار الى المحرم بين التكفير بالهدى والاطعام والصيام في قول أبي حنيفة وأبي يوسف رحمهما الله تعالى وعند محمد رحمه الله تعالى الخيار الى الحكمين فاذا عينا نوعاً عليه يلزمه التكفير به بعينه فاما اعتبار الحكمين بالنص وهو قوله تعالى يحكم به ذوا عدل منكم وعلى طريقة القياس يكفي الواحد للتقويم وان كان المثنى أحوط ولكن يعتبر المثنى بالنص وبيانه في حديث عمر رضي الله عنه فان رجلين اتياه فقال أحدهما ان صاحبي هذا كان محرما وأنه رمى الى ظبي وأصاب أحشاءه فماذا يجب عليه فسار عمر عبد الرحمن بن عوف رضي الله عنهما بشئ

ثم قال عليه شاة فقاما من عنده وجعل السائل يقول لصاحبه ان فتوى أمير المؤمنين لا تغني عنك شيئا الا ترى انه لم يعرفه حتى سأل غيره فأرى ان تنحر راحلتك هذه وتعظم شعائر الله فسمع ذلك عمر رضى الله عنه فدعاه وعلاه بالدرة فقال يا أمير المؤمنين أني لا أحل لك من نفسي شيئا حرم الله عليك فانظر لنفسك فقال عمر رضى الله عنه أراك حسن اللهجة والبيان أما سمعت الله يقول يحكم به ذوا عدل منكم فأنا ذو عدل وعبد الرحمن ذو عدل ومن يعمل بكتاب الله تعالى يسمى جاهلا فيكم فتاب الرجل عن مقالته ثم احتج محمد رحمه الله تعالى بظاهر الآية فانه قال يحكم به ذوا عدل منكم هديا بالغ الكعبة فذكر الهدى منصوبا على انه تفسير لقوله يحكم أو مفعول حكم الحكم فهو تنصيص على ان التعيين الى الحاكم وفي تسمية الله تعالى فعلهما حكما دليل ظاهر على ان الالزام اليهما وليس اليهما الزام أصل الواجب فعرفنا ان اليهما التعيين وأبو حنيفة وأبو يوسف رحمهما الله تعالى قالا الحاجة الى الحكمين لاظهار قيمة الصيد فبعد ما ظهرت القيمة فهى كفارة واجبة على المحرم فاليه التعيين لما يؤدى به الواجب كما فى كفارة اليمين وكما في ضمان قيم المتلفات فان تعيين ما يؤدى به الضمان اليه دون المقومين فكذا فى هذا الموضع فان اختار التكفير بالهدى فعليه الذبح فى الحرم والتصدق بلحمه على الفقراء لقوله تعالى هديا بالغ الكعبة فالهدى اسم لما يهدى الى موضع معين وان اختار الاطعام اشترى بالقيمة طعاما فيطعم المساكين كل مسكين نصف صاع من حنطة وان اختار الصيام يصوم مكان طعام كل مسكين يوما وان كان الواجب دون طعام مسكين فاما أن يطعم قدر الواجب واما أن يصوم يوما كاملا فالصوم لا يكون أقل من يوم وعندنا يجوز له أن يختار الصوم مع القدرة على الهدى والاطعام لقوله تعالى أو عدل ذلك صياما ليذوق وبال أمره وحرف أو للتخيير وعلى قول زفر رحمه الله تعالى لا يجوز له الصيام مع القدرة على التكفير بالمال وقاس بكفارة اليمين وهدى المتعة والقران وقال حرف أو لا ينفي الترتيب في الواجب كما فى حق قطاع الطريق فى قوله تعالى أو تقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف الآية ولكن هذا خلاف الحقيقة والتمسك بالحقيقة واجب حتى يقوم دليل المجاز وقياس المنصوص على المنصوص باطل واذا اختار الطعام فالمعتبر قيمة الصيد يشترى به الطعام عندنا وعند الشافعي رحمه الله تعالى المعتبر قيمة النظير وهو قول محمد رحمه الله تعالى بناء على أصلهما أن الواجب هو النظير فانما يحوله الى الطعام باختياره

تتبر قيمة الواجب وهو النظير كمن أتلف شيئاً من ذوات الأمثال فانقطع المثل من أيدى الناس فانه يجب قيمة المثل وعندنا الواجب قيمة الصيد والاصل كما بينا فاذا اختار أداء الواجب بالطعام تعتبر قيمة الصيد لانه هو الواجب الأصلى وان اختار الصيام صام مكان كل نصف صاع يوما عندنا وعند الشافعي رحمه الله تعالى يصوم مكان كل مد يوما وهذا بناء على الاختلاف في طعام الكفارة لكل مسكين عندنا يتقدر بنصف صاع وعنده بمد ومذهبه فى هذا مروى عن ابن عباس رضى الله عنه ﴿قال﴾ فان أخرج الحلال صيد الحرم ولم يقتله فعليه جزاء استحسانا وان أرسله فى الحل مالم يعلم عوده الى الحرم لانه بالحرم كان آمنا وقد زال هذا الامن باخراجه فيكون كالمتلف له الا أن يعلم عوده الى الحرم فحينئذ يعود اليه الامن على ما كان وهو كالمحرم يأخذ صيداً فيموت فى يده لزمه جزاؤه لانه متلف معنى الصيدية فان معنى الصيدية فى نفره وامتناعه عن الايدى ﴿قال﴾ واذا رمى الحلال صيداً من الحل فى الحرم أو من الحرم فى الحل فعليه جزاؤه هكذا روى عن جابر وابن عمر رضى الله عنهما وهذا لانه اذا كان الصيد فى الحرم فهو آمن بالحرم وان كان الرامى في الحرم فهو منهى عن الرمى الى الصيد من الحرم قال الله تعالى لا تقتلوا الصيد وأنتم حرم يقال أحرم اذا عقد عقد الاحرام وأحرم اذا دخل الحرم كما يقال اشأم اذا دخل الشأم فكان فى الوجهين مرتكبا للنهى فيلزمه الجزاء الا أن يكون الصيد والرامى في الحل فرماه ثم دخل الصيد الحرم فيصيبه فيه فحينئذ لا يلزمه الجزاء لانه فى الرمى غير مرتكب للنهى ولكن لا يحل تناول ذلك الصيد وهذه هى المسئلة المستثناة من أصل أبى حنيفة رحمه الله تعالى فان عنده المعتبر حالة الرمى الا في هذه المسئلة خاصة فانه اعتبر فى حل التناول حالة الاصابة احتياطاً لان الحل بالذكاة يحصل وانما يكون ذلك عند الاصابة فان كان عند الاصابة الصيد صيد الحرم لم يحل تناوله وعلى هذا ارسال الكلب ﴿قال﴾ ولا يحل تناول ماذبحه المحرم لاحد من الناس وقال الشافعى رحمه الله تعالى لا يحل للمحرم القاتل تناوله ويحل لغيره من الناس وحجته فى ذلك ان معنى الذكاة فى تسييل الدم النجس من الحيوان وشرط الحل التسمية ندباً أوواجباً على اختلاف الأصلين وذلك يتحقق من المحرم كما يتحقق من الحلال الا أن الشرع حرم التناول على المحرم القاتل بطريق العقوبة ليكون زجراله وهذا لا يدل على حرمة التناول فى حق غيره كما يجعل المقتول طلا حياً فى حق القاتل حتى لا يرثه وهو ميت فى حق غيره

وحجتنا فى ذلك قوله تعالى لاتقتلوا الصيد وأنتم حرم والفعل الموجب للحل مسمى باسم الذكاة شرعاً فلما سماه قتلاهنا عرفنا أن هذا الفعل غير موجب للحل أصلا والدليل عليه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال لاصحاب أبى قتادة رضى الله تعالى عنهم هل أعنتم هل أشرتم هل دللتم فقالوا لا فقال صلى الله عليه وسلم اذن فكلوا فاذا ثبت بالأثر أن الاعانة من المحرم توجب الحرمة فبمباشرة القتل هنا أولى فان قيل كيف يصح هذا الاستدلال وعندكم الصيد لايحرم تناوله باشارة المحرم ودلالته قلنا فيه روايتان وقد بينا هما فى الزيادات ومن ضرورة حرمة التناول عند الاشارة حرمة التناول عند مباشرة القتل فان قام هذا الدليل على انتساخ هذا الحكم عند الاشارة فذلك لايدل على انتساخه عند المباشرة والمعنى فيه ان هذا الاصطياد محرم لمعنى الدين ولهذا حرم التناول عليه فيكون نظير اصطياد المجوسى وذلك موجب للحرمة فى حق الكل فهذا مثله ﴿قال﴾ فان أدى المحرم جزاءه ثم أكل فعليه قيمة ما أكل فى قول أبى حنيفة رحمه الله تعالى وان كان قتله غيره لم يكن عليه شئ فيما أكل وقال أبو يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى لايلزمه شئ آخر سوى الاستغفار وحجتهما أن صيد المحرم كالميتة أو كذبيحة المجوسى وتناول الميتة لايوجب الا الاستغفار . ألا ترى أنه اذا أكل منه حلال أو محرم آخر لم يلزمه الا الاستغفار فكذا اذا أكل هو منه . والدليل عليه ان الحلال اذا ذبح صيداً فى الحرم فادى جزاءه ثم أكل منه لايلزمه شئ آخر وكذلك المحرم اذا كسر بيض صيد فأدى جزاءه ثم شواه فأكله لايلزمه شئ آخر كذا هذا وجه قول أبى حنيفة رحمه الله تعالى انه تناول محظور احرامه فيلزمه الجزاء كسائر المحظورات وبيانه أن قتل هذا الصيد من محظورات احرامه والقتل غير مقصود لعينه بل للتناول منه فاذا كان ماليس بمقصود محظور احرامه حتى يلزمه الجزاء به فما هو المقصود بذلك أولى بخلاف محرم آخر فان هذا التناول ليس من محظورات احرامه وبخلاف الحلال فى الحرم لان وجوب الجزاء هناك باعتبار الأمن الثابت بسبب الحرم وذلك للصيد لا للحم وكذلك البيض وجوب الجزاء فيه باعتبار انه أصل الصيد وبعد الكسر انعدم هذا المعنى يقرره ان المقتول بغير حق فى حق القاتل كالحي من وجه حتى لايرث وكالميت من وجه حتى تعتق أم الولد اذا قتلت مولاها ففيما ينبني أمره على الاحتياط جعلناه كالحي فى حق القاتل وهو جزاء الاحرام فيلزمه بالتناول جزاء آخر وأما جزاء صيد الحرم غير مبني على الاحتياط فى الايجاب فلهذا اعتبرنا معنى

اللاحية فلا يوجب فيه الجزاء ﴿ قال ﴾ واذا أصاب الحلال صيداً في الحل فذبحه فلا بأس بأن يأكل المحرم منه وهو قول عثمان وابن عباس رضي الله عنهما وكان ابن عمر رضي الله عنه يكره ذلك حتى روي ان عثمان رضي الله عنه دعاه الى طعام وكان محرما فرأى اليعاقيب في القصعة فقام فقيل لعثمان رضي الله عنه انما قام كراهة لطعامك فبلغ ذلك ابن عمر رضي الله عنه فقال ما كرهت طعامه ولكن كنت محرما فمن أخذ بقوله استدل بما روي ان رجلا أهدي الى رسول الله صلى الله عليه وسلم رجل حمار وحش فرده فرأى الكراهة في وجهه فقال صلى الله عليه وسلم ما بنارد لهديتك ولكنا حرم ﴿ ولنا ﴾ في ذلك حديث طلحة رضي الله عنه قال تذاكرنا لحم الصيد في حق المحرم فارتفعت أصواتنا ورسول الله صلى الله عليه وسلم نائم في حجرته فخرج الينا فقال فيم كنتم فذكرنا ذلك له فقال صلى الله عليه وسلم لا بأس به وفي الحديث أن النبي صلي الله عليه وسلم مر بالروحاء مع أصحابه رضوان الله عليهم أجمعين وهم محرمون فرأى حمار وحش عقيراً وفيه سهم ثابت فأراد أصحابه رضي الله عنهم أخذه فقال صلى الله عليه وسلم دعوه حتى يأتي صاحبه فجاء رجل من بهز فقال يارسول الله هذه رميتي فهي لك فأمر أبا بكر رضي الله عنه أن يقسمها بين الرفاق والحديث الذي روى أنه رده تصحيف وقع من الراوي والصحيح أنه أهدي اليه حمار وحش ولئن صح فليس المراد بالرجل القطعة من اللحم بل هو العدد من حمار الوحش كما يقال رجل جراد للجماعة منه وكان مالك رحمه الله تعالى يقول ان اصطاد الحلال لأجل المحرم فليس للمحرم أن يتناول منه لما روى أن النبي صلى الله عليه وسلم قال للمحرمين صيد البر حلال لكم الا ما اصطدتموه أو صيد لكم ولكنا نقول هذه اللام لام التمليك فانما يتناول ما كان مملوكا للمحرم صيداً وسواء اصطاد الحلال لنفسه أو لمحرم فهو لم يصر مملوكا للمحرم صيداً وانما يصير مملوكا للمحرم حين يهديه اليه بعد الذبح وهو عند ذلك لحم لا صيد فيه فلهذا حل تناوله ﴿ قال ﴾ محرم كسر بيض صيد فعليه قيمته وقال ابن أبي ليلى رضي الله عنه عليه درهم ومذهبنا مروى عن علي وابن عباس رضي الله عنهم والمعنى فيه وهو ان البيض أصل الصيد فانه معد ليكون صيداً مالم يفسد فيعطى له حكم الصيد في ايجاب الجزاء على المحرم بافساده كما ان الماء في الرحم جعل بمنزلة الولد في حكم العتق والوصية ولانه منع حدوث معنى الصيدية فيه فيجعل كالمتلف بعد الحدوث بمنزلة المغرور يضمن قيمة الولد لانه منع

حدوث الرق فيه فان كان فيه فرخ ميت فعليه قيمة الفرخ حياً وهذا استحسان وفى القياس لا يغرم الا قيمة البيضة لانه لم تعلم حياة الفرخ قبل كسره ولكنه استحسن فقال البيض مالم يفسد فهو معد ليخرج منه فرخ حى والتمسك بهذا الاصل واجب حتى يظهر خلافه ولان كسر البيضة سبب لموت الفرخ اذا حصل قبل أوانه فاذا ظهر للموت عقيب هذا السبب يحال به عليه وكذلك لو ضرب بطن ظبية فطرحت جنينا ميتاً ثم ماتت فعليه جزاؤهما جميعاً أخذا فيه بالثقة لان الضرب سبب صالح لموتهما وقد ظهر الموت عقيبه وانما أراد بقوله أخذا بالثقة الاشارة الى الفرق بين هذا وبين الضمان الواجب لحق العباد فان من ضرب بطن جارية فالقت جنينا ميتاً وماتت لما وجب هناك ضمان الاصل لم يجب ضمان الجنين لان الجنين فى حكم الجزء من وجه وفى حكم النفس من وجه والضمان الواجب لحق العباد غير مبنى على الاحتياط فلا يجب فى موضع الشك فاما جزاء الصيد مبني على الاحتياط فلهذا رجح شبه النفس فى الجنين فاوجب عليه جزاءهما (قال) واذا عطب الصيد بفسطاط المحرم أو بحفيرة حفرها للماء فلا شئ عليه بخلاف ما اذا نصب شبكة أو حفر حفيرة لاخذ الصيد لانه متسبب في الموضعين الا أن التسبب اذا كان تعديا يكون موجبا للضمان كحفر البئر على الطريق واذا لم يكن تعديا لا يكون موجباً للضمان كحفر البئر فى ملك نفسه ونصب الشبكة من المحرم تعد لانه قصد به الاصطياد فاما ضرب الفسطاط ليس بتعد اذلم يقصد به الاصطياد الا ترى ان الحلال لو نصب شبكة فتعلق بها صيد ملكه حتى لو أخذه غيره كان له ان يسترده منه بخلاف مااذا ضرب فسطاطاً وعلى هذا اذا فزع منه الصيد فاشتد فانكسر لم يلزمه شئ بخلاف مااذا أفزعه هو أو حركه فانه وجد بسبب هو فيه متعد فيكون هو ضامناً ﴿قال﴾ محرم اصطاد صيداً فأرسله محرم آخر من يده فلا شئ عليه لان الصيد محرم العين على المحرم بالنص قال الله تعالى وحرم عليكم صيد البر مادمتم حرما فلم يتملكه بالأخذ كمن اشترى خمراً لا يملكها لانها محرمة العين فاذا لم يملكه لم يكن المرسل من يده متلفا عليه شيئاً ولانه فعل عين مايحق عليه فعله شرعاً فهو كمن أراق الخمر على المسلم ﴿قال﴾ ولو قتله فى يده فعلى كل واحد منهما جزاؤه اما القاتل فلانه جنى على احرامه بقتل الصيد واما الآخذ فلانه كان متلفا لمنى الصيدية فيه حكما باثبات يده ثم يرجع الآخذ بما ضمن من الجزاء على القاتل عندنا وقال زفر رحمه الله تعالى لا يرجع عليه بشئ لان الآخذ لم يملك الصيد ولا كان له

في يد محترمة ووجوب الضمان له على القاتل باعتبار أحد هذين المعنيين ولانه بالقتل لزمته كفارة يفتى بها ويخرج بالصوم منها فلو رجع عليه انما يرجع بضمان المالية ويطالب به ويحبس به ولا يجوز له ان يرجع عليه بأكثر مما لزمه وحجتنا فى ذلك ان اليد على هذا الصيد كانت يداً معتبرة لحق الآخذ لانه يتمكن به من الارسال واسقاط الجزاء به عن نفسه والقاتل يصير مفوتا عليه هذه اليد فيكون ضامنا له وان لم يملكه الآخذ كغاصب المدبر اذا قتله انسان في يده يدل عليه انه قرر عليه ما كان على شرف السقوط وذلك سبب مثبت للرجوع عليه كشهود الطلاق اذا رجعوا قبل الدخول والذى قال يفتى به ويخرج عنه بالصوم فذلك ليس لمعنى راجع الى نفس الحق بل لمعنى ممن له الحق فان حقوق الله تعالى على عباده بطريق الفتوى والخروج عنه بالصوم لأن الله تعالى غني عن مال عباده انما يطلب منهم التعظيم لأمره ومثل هذا التفاوت لايمنع الرجوع كالأب اذا غصب مدبر ابنه فغصبه منه آخر ثم ان الابن ضمن اباه رجع الاب على الغاصب منه وان كان هو لا يحبس فيما لزمه لابنه ويكون له أن يحبس الغاصب منه فيما يطالبه به

﴿ قال ﴾ ولو أحرم وفي يده ظبي فعليه أن يرسله لأن استدامة اليد عليه بعد الاحرام بمنزلة الانشاء فان اليد مستدامة وكما ان انشاء اليد متلف معنى الصيدية فيه فالاستدامة كذلك

﴿قال﴾ فان أرسله انسان من يده فعلى المرسل قيمته فى قول أبي حنيفة رحمه الله تعالى لدى اليد وهو القياس وعلى قول أبي يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى لاشئ عليه استحسانا وهو نظير اختلافهم فيمن أتلف على غيره شيئاً من المعازف فأبو يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى قالا فعله أمر بالمعروف ونهي عن المنكر لانه مأمور شرعاً بارساله فاذا كان ذلك مما يلزمه شرعا ففعل ذلك غيره لايكون مستوجبا للضمان كمن أراق خمر مسلم وأبو حنيفة رحمه الله تعالى يقول الصيد قبل الاحرام كان ملكا له متقوماً ولم يبطل ذلك بالاحرام . ألا ترى أن الصيد لو كان في بيته بقي مملوكا متقوماً على حاله فالذى أرسله من يده أتلف عليه ملكا متقوما فيضمن له بخلاف اراقة الخمر على المسلم ثم الواجب عليه رفع يده ولو رفع بنفسه برفعه على وجه لا يفوت ملكه بعد ما يحل من احرامه فاذا فوت هذا المرسل ملكه فقد زاد على مايحق عليه فعله فيكون ضامناً له وهذا طريقه أيضاً فى اتلاف المعازف وفرق بين هذا وبين ما اذا أخذ الصيد وهو محرم فقال هناك لم يملكه بالاخذ فالمرسل لا يكون

مفونا عليه ملكا متقوما وهذا بالاحرام لم يبطل ملكه على ما قررنا والدليل على الفرق أن المحرم اذا أخذ صيداً ثم أرسله فأخذه غيره ثم وجده المحرم فى يده بعد ما حل فليس له أن يسترده منه ولو أحرم وفى يده صيد فأرسله ثم وجده بعد ما حل فى يد غيره كان له أن يسترده منه فدل على الفرق بين الفصلين ﴿قال﴾ محرم قتل سبعاً فان كان السبع هو الذى ابتدأه فآذاه فلا شئ عليه والحاصل أن نقول ما استثناه رسول الله صلى الله عليه وسلم من المؤذيات بقوله خمس من الفواسق يقتلن فى الحل والحرم وفي حديث آخر يقتل المحرم الحية والفأرة والعقرب والحدأة والكلب العقور فلاشئ على المحرم ولا على الحلال في الحرم بقتل هذه الخمس لان قتل هذه الاشياء مباح مطلقاً وهذا البيان من رسول الله صلى الله عليه وسلم كالملحق بنص القرآن فلا يكون موجباً للجزاء والمراد من الكلب العقور الذئب فأما ما سوى الخمس من السباع التى لايؤكل لحمها اذا قتل المحرم منها شيئاً ابتداء فعليه جزاؤه عندنا وقال الشافعى رحمه الله تعالى لاشئ عليه لان النبي صلى الله عليه وسلم انما استثنى الخمس لان من طبعها الأذى فكل مايكون من طبعه الأذى فهو بمنزلة الخمس مستثنى من نص التحريم فصار كان الله تعالى قال لاتقتلوا من الصيود غير المؤذى ولوكان النص بهذه الصفة لم يتناول الا ماهو مأكول اللحم غير المؤذى ولان النبي صلى الله عليه وسلم استثنى الكلب العقور وهذا يتناول الأسد الاترى أنه حين دعا على عتبة بن أبى لهب قال اللهم سلط عليه كلباً من كلابك فافترسه اسد بدعائه صلى الله عليه وسلم ولان الثابت بالنص حرمة ممتدة الى غاية وهو الخروج من الاحرام لان الله تعالى قال وحرم عليكم صيد البر مادمتم حرما وهذا يتناول ما كول اللحم فاما غير مأكول اللحم محرم التناول على الاطلاق ولا يتناوله هذا النص وحجتنا فى ذلك قوله تعالى لاتقتلوا الصيد وأنتم حرم واسم الصيد يعم الكل لانه يسمى به لتنفره واستيحاشه وبعده عن أيدى الناس وذلك موجود فيما لايؤكل لحمه والدليل عليه ان لفظة الاصطياد بهذا المعنى تطلق على اخذ الرجال قال القائل

صيد الملوك ثعالب وأرانب ... واذا ركبت فصيدى الابطال

ثم النبى صلى الله عليه وسلم نص على ان المستثنى من النص خمس فهو دليل على ان ماسوى الخمس فحكم النص فيه ثابت والدليل عليه وهو أنا لو جعلنا الاستثناء باعتبار معنى الايذاء خرج المستثنى من أن يكون محصوراً بعدد الخمس فكان هذا تعليلا مبطلا للنص ثم ماسوى

الخمس في معنى الاذي دون الخمس لان الخمس من طبعها البداءة بالاذى وما سواها لا يؤذي الا ان يؤذى فلم يكن في معني المنصوص ليلحق به والذى قال الحرمة ثابتة بالنص الى غاية فحرمة الاصطياد هكذا لان النص يثبت حرمة لاصطياد لا حرمة التناول وحرمة الاصطياد بهذه الصفة تثبت في غير مأكول اللحم كما تثبت في مأكول اللحم ثم لا اختلاف بيننا وبين الشافعي رحمه الله تعالى ان الجزاء يجب بقتل الضبع على المحرم لان عنده الضبع مأكول اللحم وعندنا هو من السباع التى لم يتناولها الاستثناء وفيه حديث جابر رضى الله عنه حين سئل عن الضبع أصيد هو فقال نعم فقيل أعلى المحرم الجزاء فيه قال نعم فقيل له اسمعته من رسول الله صلى الله عليه وسلم قال نعم ولكن السبع ان كان هو الذى ابتدأ المحرم فلا شئ عليه في قتله عندنا وقال زفر رحمه الله تعالى عليه الجزاء لان فعل الصيد هدر قال صلى الله عليه وسلم العجماء جبار من غير ذكر الجرح اى جرح العجماء جبار فوجوده كعدمه فيما يجب من الجزاء بقتله على المحرم . ألا ترى أن في الضمان الواجب لحق العباد اذا كان السبع مملوكا لا فرق بين أن تكون البداءة منه أو من السبع فكذلك فيما يجب لحق الله تعالى وحجتنا في ذلك حديث عمر رضى الله تعالى عنه فانه قتل ضبعاً في الاحرام فأهدى كبشاً وقال انا ابتدأناه ففي هذه التعليل بيان ان البداءة اذا كانت من السبع لا يوجب شيئاً ولان صاحب الشرع جعل الخمس مستثناة لتوهم الأذى منها غالباً وتحقق الأذى يكون أبلغ من توهمه فتبين بالنص أن الشرع حرم عليه قتل الصيد وما ألزمه تحمل الأذى من الصيد فاذا جاء الأذى من الصيد صار مأذونا في دفع أذاه مطلقاً فلا يكون فعله موجبا للضمان عليه وبهذا فارق ضمان العباد فان الضمان يجب لحق العباد ولم يوجد الاذن ممن له الحق في اتلافه مطلقاً حتى يسقط به الضمان بخلاف مانحن فيه ولا يدخل على ماذكرنا قتل المحرم القمل فانه يوجب الجزاء عليه وان كان يؤذيه لان المحرم اذا قتل قملة وجدها على الطريق لم يضمن شيئا لانها مؤذية ولكن اذا قتل القمل على نفسه انما يضمن لمعنى قضاء التفث بازالة ماينمو من بدنه عن نفسه وهذا بخلاف المحرم اذا كان مضطراً فقتل صيداً لأن الاذن ممن له الحق هناك مقيد وليس بمطلق فان الاذن في حق المضطر في قوله تعالى فمن كان منكم مريضاً أو به أذى من رأسه الآية والاذن عند الاذى ثابت بالنص مطلقا في حق الصيد فلا يكون موجبا للضمان عليه فاما اذا كان هو الذى ابتدأ السبع يلزمه قيمته بقتله لا يجاوز بقيمته شاة عندنا وعلى قول زفر

رحمه الله تعالى تجب قيمته بالغة مابلغت على قياس مايؤكل لحمه من الصيود هكذا ذكر أصحابنا هذا الخلاف وذكر ابن شجاع رحمه الله تعالى فى شرح اختلاف زفر ويعقوب رحمهما الله تعالى ان عندزفر فيما هو مأكول اللحم لايجاوز بقيمتـه شاة والحاصل انزفر رحمه الله تعالى يقول بان الضمان الواجب لحق الله تعالى معتبر بالواجب لحق العباد وهناك لافرق بين مأكول اللحم وبين غير مأكول اللحم فهنا لافرق بينهما أيضا فاما ان يقال تجب القيمة بالغة مابلغت في الموضعين جميعا أولا يجاوز بالقيمة شاة فى الموضعين جميعا وحجتنا في ذلك ان فيما لايؤكل لحمه وجوب الجزاء باعتبار معني الصيدية فقط لاباعتبار عينه فانه غير مأكول وباعتبار معني الصيدية يكون مرتكبا محظور احرامه فلا يلزمه أكثر من شاة كسائر محظورات الاحرام فاما في مأكول اللحم وجوب الجزاء باعتبار عينه لأنه مفسد للحمه بفعله فتجب قيمته بالغة مابلغت وكذلك في حقوق العباد وجوب الضمان باعتبار ملك العين فيتقدر بقيمة العين وهذا لان زيادة القيمة في الفهد والنمر والأسد لمعنى تفاخر الملوك به لالمعنى الصيدية وذلك غير معتبر في حق المحرم فلهذا لايلزمه أكثر من شاة ان كان مفرداً بالحج أوالعمرة وان كان قارناً لايجاوز بما يجب عليه شاتين لأنه محرم باحرامين ﴿قال﴾ وكل ذى ناب من السباع وكل ذى مخلب من الطير فى هذا الحكم سواء على مابينا . وذكر فى بعض الروايات فى الحديث المستثني مكان الحدأة الغراب والمراد به الأبقع الذى يأكل الجيف ويخلط فانه يبتدئ بالأذى فأما العقعق يجب الجزاء بقتله على المحرم لأنه لايبتدئ بالأذى غالباً والخنزير والقرد يجب الجزاء بقتلهما على المحرم فى قول أبي يوسف رحمه الله تعالى وقال زفر رضي الله تعالى عنه لايجب لان الخنزير بمنزلة الكلب العقور مؤذ بطبعه وقدندب الشرع الى قتله قال النبي صلى الله عليه وسلم بعثت لكسر الصليب وقتل الخنزير ولكن أبو يوسف رحمه الله تعالى يقول بأنه متوحش لا يبتدئ بالأذى غالبا فيكون نص التحريم متناولا له وكذلك السمور والدلق يجب الجزاء بقتلهما على المحرم والفيل كذلك اذا كان وحشياً فأما الفأرة مستثناة فى الحديث وحشيها وأهليها سواء والسنور كذلك فى رواية الحسن عن أبى حنيفة رحمه الله تعالى لايجب الجزاء بقتله أهليا كان أو وحشياً . وفى رواية هشام عن محمد رحمهما الله تعالى ما كان منه بريافهو متوحش كالصيود يجب الجزاء بقتله على المحرم فأما الضب فليس في معني الخمسة المستثناة لأنه لايبتدئ بالأذى فيجب الجزاء على المحرم

بقتله وكذلك الأرنب واليربوع يجب بقتلهما القيمة على المحرم فأما ما كان من هوام الارض فلا شئ على المحرم في قتله غير أن في القنفذ روايتين عن أبي يوسف رحمه الله تعالى في احدى الروايتين قال هو نوع من الفأرة وفي رواية جعله كاليربوع فاذا بلغت قيمة شئ من هذه الحيوانات حملا أو عناقا لم يجزه الحمل ولا العناق من الهدى في قول أبي حنيفة رحمه الله تعالى وأدنى ما يجزي في ذلك الجذع العظيم من الضأن أو الثنى من غيرها فان كان الواجب دون ذلك كفر بالاطعام أو الصيام وجعل هذا قياس الاضحية فكما لا يجزى هناك التقرب باراقة دم الحمل والعناق مقصوداً فكذلك هنا ولان الواجب بالنص هنا الهدي قال الله تعالى هديا بالغ الكعبة فهو بمنزلة هـدى المتعة والقران فكما لا يجزئ الحمل والعناق في هـدى المتعة والقران لا يجزئ هنا وأبو يوسف ومحمد وابن أبي ليلى رحمهم الله تعالى جوزوا ذلك في جزاء الصيد استحسانا بالآثار التي جاءت به فان الصحابة رضى الله عنهم قالوا في الارنب عناق وفي اليربوع جفرة ولان الرجل قد يسمى الدراهم والثوب هديا ألا ترى أن الرجل لو قال لله علي أن أهدى هذه الدراهم يلزمه أن يفعل ذلك فالحمل والعناق أولى في ذلك ولا يستقيم قياسه على هدى المتعة لانه قياس المنصوص بالمنصوص ولان الهدي قد يكون عناقا وفصيلا وجـديا ألا ترى أنه لو أهدى ناقة فنتجت كان ولدها هـديا معها ينحر ولو كان غير هدى لكان يتصدق به كذلك قبل النحر ولكن أبو حنيفة رحمه الله تعالى يقول أجوزه هديا تبعاً لا مقصوداً كما يجوز به التضحية تبعاً لا مقصوداً اذا عجت الاضحية ﴿قال﴾ وفي بيض النعامة على المحرم القيمة وفي الكتاب رواه عن عمر وابن مسعود رضى الله عنهما أنهما أوجبا في بيض النعامة القيمة ﴿قال﴾ ولو أن المحرم رمى صيداً فجرحه ثم كفر عنه ثم رآه بعد ذلك فقتله فعليه كفارة أخرى لانه صيد على حاله بعـد الجرح الاول وقد انتهى حكم ذلك الجرح بالتكفير فقتله الآن جناية أخرى مبتدأة فيلزمه به كفارة أخرى وان لم يكفر عنه في الاولى لم يضره ولم يكن عليه في ذلك شئ اذا كفر في هذه الأخيرة الا ما نقصه الجرح الاول يريد به اذا كفر بقيمة صيد مجروح فاما اذا كفر بقيمة صيد صحيح فليس عليه شئ آخر لان الفعلين منه جناية في احرام واحد على محل واحد فيكون بمنزلة فعل واحد فلهذا لا يجب عليـه الا كفارة واحدة وهذا لان حكم الفعل الاول قبل التكفير باق فيجعـل الثاني اتماما له فاما بعد التكفير قد انتهى حكم الفعل الأول فيكون الفعل الثانى جناية مبتدأة ﴿قال﴾

محرم جرح صيداً ثم كفر عنه قبل ان يموت ثم مات أجزأته الكفارة التي أداها لان سبب الوجوب عليه جنايته على الاحرام بجرح الصيد فانما أدى الواجب بعد ماتقرر سبب الوجوب فاذا تم الوجوب بذلك السبب جاز المؤدى كما لو جرح مسلما ثم كفر ثم مات المجروح ﴿ قال ﴾ واذا أحرم الرجل وله في منزله صيد لم يكن عليه ارساله عندنا وقال الشافعى رحمه الله تعالى يلزمه ارساله لانه متعرض للصيد بامساكه في ملكه وذلك حرام عليه بسبب الاحرام فيلزمه ارساله كما لو كان الصيد فى يده بحضرته ولكنا نستدل عليه بالعادة الظاهرة لان الناس يحرمون ولهم في بيوتهم بروج الحمامات وغيرها ولم يتكلف أحد لارسال ذلك قبل الاحرام ولا أمر بذلك وهذا لان المستحق عليه ترك التعرض للصيد لاإزالة الصيد عن ملكه وتعرضه انما يتحقق اذا كان الصيد في يده بحضرته فاما اذا كان الصيد غائبا عنه في بيته لا يكون هو متعرضاً له فلا يلزمه ارساله الا ترى انه كما يحرم عليه التعرض للصيد يحرم عليه التطيب ولبس المخيط ولا يلزمه اخراج شيء من ذلك من ملكه ﴿ قال ﴾ وللمحرم ان يذبح الشاة والدجاجة لان هذا ليس من الصيود فان الصيد اسم لما يكون ممتنعاً متوحشاً فما لا يكون جنسه ممتنعا متوحشا لايكون صيداً ﴿ قال ﴾ وكذلك البط الذي يكون عند الناس والمراد منه الكسكرى الذي يكون في الحياض هو كالدجاج مستأنس بجنسه فاما البط الذي يطير فهو صيد يجب الجزاء فيه على المحرم والحمام أصله صيد يجب على المحرم الجزاء فى كل نوع منه وقال مالك رحمه الله تعالى ليس فى المسرول من الحمام شيء على المحرم لانه مستأنس لايفر من الناس ولكنا نقول الحمام بجنسه ممتنع متوحش فكان صيداً وان كان بعضه قد استأنس كالنعامة وحمار الوحش وغيرهما ﴿ قال ﴾ والذي يرخص للمحرم من صيد البحر هو السمك خاصة فاما طير البحر لا يرخص فيه للمحرم ويجب الجزاء بقتله وهذا لان الله تعالى أباح صيد البحر مطلقاً بقوله عز وجل أحل لكم صيد البحر الآية فالمحرم والحلال فيه سواء ولان المحرم بالنص قتل الصيد على المحرم والقتل فى صيد البحر لا يتحقق ولان صيد البحر ما يكون بحرى الاصل والمعاش كالسمك فاما الطير فهو برى الاصل بحرى المعاش لان توالده يكون فى البر دون الماء فيكون من صيد البر الا ترى ان مايكون مائى الاصل وان كان قد يعيش فى البر كالضفدع جعل مائيا باعتبار أصله حتى لايجب على المحرم بقتله شيء فكذلك مايكون برى الاصل لايرخص للمحرم فيه ﴿ قال ﴾ محرم اصطاد

ظبية فولدت عنده قبل أن يحل أو بعد ما حل ثم ذبحها وولدها في الحل أو في الحرم فعليه جزاؤهما جميعا لانه حين أخذ الظبية وجب عليه ارسالها لازالة جنايته وذلك حق مستحق عليه في المحل شرعا فيسرى الى الولد ويجب عليه ارسال ولدها معها وما كان من الحق المستحق عليه في العين أو في المعني لا يرتفع بخروجه عن الاحرام فاذ ذبحهما فقد فوت الحق المستحق فيهما شرعا فلهذا وجب عليه جزاؤهما جميعاً الا ترى أنه لو كان الصيد مملوكا لغيره لكان الرد فيهما مستحقاً عليه لحق المالك فبذبحهما يلزمه قيمتهما وهذا مثله أو أولى ﴿ قال ﴾ وأكره للمحرم أن يشتري الصيد وأنهاه عنه لأن الصيد في حقه محرم العين فلا يكون مالا متقوما كالخمر فلهذا لا يجوز شراؤه أصلا وان اشتراه من محرم أو حلال فعليه أن يخلي سبيله بمنزلة مالو أخذه فان عطب في يده فعليه جزاؤه لجنايته على الصيد باثبات يده عليه وانه اتلاف لمعني الصيدية فيه ويجب على البائع جزاؤه أيضاً ان كان محرما لانه جان على الصيد بتسليمه الى المشترى مفوت لما كان مستحقا عليه من تخلية سبيله فكان ضامناً للجزاء ﴿ قال ﴾ وان اصطاد المحرم صيداً فحبسه عنده حتى مات فعليه جزاؤه وان لم يقتله لأنه متلف معنى الصيدية فيه معنى باثبات يده عليه والاتلاف الحكمي بمنزلة الاتلاف الحقيقي في ايجاب الضمان عليه كما لو قطع إحدي قوائم الظبي ﴿ قال ﴾ محرم أو حلال أخرج صيداً من الحرم فانه يؤمر برده على الحرم لانه كان بالحرم آمنا صيداً وقد أزال ذلك الأمن عنه باخراجه فعليه اعادة أمنه بأن يرده الى الحرم فيرسله فيه وهذا لان كل فعل هو متعد في فعله فعليه نسخ ذلك الفعل قال صلى الله عليه وسلم على اليد ما أخذت حتى ترد ونسخ فعله بأن يعيده كما كان ﴿ قال ﴾ فان أرسله في الحل فعليه جزاؤه لأنه ما أعاده آمناً كما كان فان الامن كان ثابتا بسبب الحرم فما لم يصل الى الحرم لا يعود اليه ذلك الأمن ولا يخرج الجاني عن عهدة فعله بمنزلة الغاصب اذا رده على غير المغصوب منه الا أن يحيط العلم بأنه وصل الى الحرم سالماً فحينئذ يبرأ عن جزائه كما اذا وصل المغصوب الى يد المغصوب منه ﴿ قال ﴾ وكل شئ صنعه المحرم بالصيد مما يتلفه أو يعرضه للتلف فعليه جزاؤه الا أن يحيط علمه بأنه سلم منه فحينئذ يتم انتساخ حكم فعله وذلك بأن يجرحه فتندمل الجراحة بحيث لا يبقى لها أثر أو ينتف ريشه فينبت مكانه آخر أو يقلع سنه فينبت مكانه آخر فحينئذ لا يلزمه شئ في قول أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله تعالى وقاسا هذا بالضمان الواجب في حق العباد فان

ذلك يسقط اذا لم يبق للفعل أثر فى المحل فكذا هنا وقال أبو يوسف رحمه الله تعالى يلزمه صدقة باعتبار ما أوصل من الالم الى الصيد لان باندمال الجراحة لم يتبين أن الالم لم يصل اليه وقد روى عن أبى يوسف رحمه الله تعالى اعتبار الالم أيضاً فى الجناية على حقوق العباد حتى أوجب على الجانى ثمن الدواء وأجرة الطبيب الى أن تندمل الجراحة ﴿قال﴾ ولا ينبغي للحلال أن يعين المحرم على قتل الصيد لان فعل المحرم معصية والاعانة على المعصية معصية فقد سمى رسول الله صلى الله عليه وسلم المعين شريكا ولان الواجب عليه أن يأمره بالمعروف وينهاه عن التعرض للصيد فاذا اشتغل بالاعانة فقد أتى بضد ما هو واجب عليه فكان عاصياً فيه ولكن ليس عليه شئ سوى الاستغفار لان الاصطياد ليس بحرام عليه انما المحرم عليه الاعانة على المعصية وذلك موجب للتوبة ﴿قال﴾ وكذلك لا ينبغي له أن يشتريه منه لان بيعه حرام على المحرم ولان فى امتناعه عن الشراء زجرا للمحرم عن اصطياده فانه تقل رغبته فى الاصطياد اذا علم أنه لا يشترى منه الصيد وسواء أصاب المحرم الصيد عمداً أو خطأ فعليه الجزاء عندنا وهو قول عمر وعبد الرحمن بن عوف وسعد بن أبى وقاص رضى الله عنهم وقال ابن عباس رضى الله عنهما ليس على المحرم فى قتل الصيد خطأ جزاء لظاهر قوله تعالى ومن قتله منكم متعمداً فجزاء مثل ما قتل من النعم الآية فالتقييد بالعمدية لايجاب الجزاء يمنع وجوبه على المخطئ ولكنا نقول هـذا ضمان يعتمد وجوبه الاتلاف فيستوى فيه العامد والخاطئ كغرامات الاموال وهـذه كفارة تجب جـزاء للفعل فيكون واجبا على المخطئ كالكفارة بقتل المسلم وهذا لان الله تعالى حرم على المحرم قتل الصيد مطلقا وارتكاب ما هو محرم بسبب الاحرام موجب للجزاء عمداً كان أو خطأ فاما تقييده بالعمد فى الآية فليس لاجـل الجزاء بل لاجل الوعيد المذكور فى آخر الآية بقوله عز وجل ليذوق وبال أمره الى قوله ومن عاد فينتقم الله منه وهـذا الوعيد على العامـد دون المخطئ ثم ذكر العمد هنا للتنبيه لان الدلالة قد قامت على أن صـفة العمدية فى القتـل مانعـة من وجوب الكفارة لتمحض الحظرية فذكره الله هنا حتى يعـلم أنه لما وجبت الكفارة هنا اذا كان الفعل عمداً وجب إذا كان خطأ بطريق الأولى وكذلك ان كان هذا القتل أول ما أصاب أو أصاب قبله شيئاً فعليه الجزاء فى الوجهين جميعا وكان ابن عباس رضى الله عنه يقول يجب الجزاء على المبتدى بقتل الصيد فأما العائد اليه لا يلزمه الجزاء ولكن يقال له اذهب فينتقم الله منك لظاهر

قوله تعالى ومن عاد فينتقم الله منه ولكنا نقول أن الاتلاف لايختلف بين الابتداء والعود اليه وجزاء الجناية يجب عند العود اليها بطريق الأولى لان جناية العائد أظهر من جناية المبتدي بالفعل مرة فاما الآية فالمراد من عاد بعد العلم بالحرمة كما فى قوله تعالى فى آية الربا ومن عاد فأولئك أصحاب النار يعني من عاد الى المباشرة بعد العلم بالحرمة لاأن يكون المراد العود الى القتل بعد القتل ﴿ قال ﴾ واذا قتل الحلال الصيد فى الحرم فعليه قيمته الا على قول أصحاب الظواهر وهذا قول غير معتد به لكونه مخالفاً للكتاب والسنة والاجماع اما الكتاب فقوله تعالى لاتقتلوا الصيد وأنتم حرم يقال في اللغة احرم اذا دخل فى الحرم كما يقال أشتى اذا دخل فى الشتاء وقال صلى الله عليه وسلم ان مكة حرام حرمها الله تعالى يوم خلق السموات والارض لايختلى خلاها ولا يعضد شوكها ولا ينفر صيدها فاذا ثبت أمن صيد الحرم بهذه النصوص كان القاتل جانياً باتلافه محلا محترما متقوما فيلزمه جزاؤه والجزاء قيمة الصيد كما فى حق المحرم الا أن المذهب عندنا ان جزاء صيد الحرم يتأدى باطعام المساكين ولا يتأدي بالصوم وفى التأدى بالهدى روايتان وعلى قول زفر رحمه الله تعالى يتأدي بالصوم أيضاً والمذهب عنده ان الواجب هنا الكفارة كالواجب على المحرم لان الوجوب لمحض حق الله تعالى فيكون الواجب جزاء الفعل بطريق الكفارة بمنزلة مايجب على المحرم فكما ان ذلك يتأدى بالصوم اذا لم يجد المال عنده فكذلك هنا والمذهب عند الشافعي رحمه الله تعالى ان معنى الغرامة والمقابلة بالمحل يغلب فى الفصلين جميعاً لان الواجب مثل المتلف بالنص امامن حيث الصورة أو من حيث القيمة ومثل الشئ انما يجب فى الاصل ليقوم مقامه فكان جانب المحل هو المراعى فى الفصلين جميعاً وقد ثبت فى حق المحرم ان الواجب يتأدى بالصوم بالنص فكذلك فى صيد الحرم واما عندنا الواجب على المحرم بطريق الكفارة فالمعتبر فيه معنى جزاء الفعل لانه لاحرمة في المحل انما المحرم فى المباشر وهو احرامه الاترى أنه بعد ماحل من احرامه يجوز له الاصطياد وان لم يتبدل وصف المحل وجزاء الفعل يجب بطريق الكفارة فأما فى صيد الحرم وجوب الجزاء باعتبار وصف ثابت في المحل وهو صفة الأمن الثابت للصيد بسبب الحرم ألا ترى أنه انما يتغير هذا الحكم بتغير وصف المحل بخروجه من الحرم الى الحل ألا ترى أنه كما يجب ضمان الصيد بسبب الحرم يجب ضمان النامى من الاشجار النامية فى الحرم لما فيها من حياة مثلها وثبوت الأمن

لما بسبب الحرم ولا شك أن مايجب بقطع الأشجار يكون غرم المحل فكذلك مايجب بقتل صيد الحرم يكون غرم المحل فكان هذا بغرامات المالية أشبه فكما لامدخل للصوم فى غرامات الأموال وان كان وجوبها لحق الله تعالى كاتلاف مال الزكاة والعشر فكذلك لا مدخل للصوم فى جزاء صيد الحرم يقرره وهو انه لما أزال الامن عن محل أمن لحق الله تعالى فيلزمه بمقابلته اثبات صفة الامن عن الجوع للمسكين حقا لله تعالى وذلك بالاطعام يحصل دون الصيام فاما فى صيد الاحرام لما كان الواجب لارتكابه فعلا محرما حقا لله تعالى يتأدي ذلك بفعل ماهو مأمور به حقا لله تعالى وهو الصيام وفي الهدى روايتان هنا فى احدى الروايتين يقول لايتأدي الواجب باراقة الدم بل بالتصدق باللحم حتى يشترط ان تكون قيمة اللحم بعد الذبح مثل قيمة الصيد فان كان دون ذلك لا يتأدى الواجب به وكذلك ان سرق المذبوح لانه لامدخل لاراقة الدم فى الغرامات وانما المعتبرفيه التمليك من المحتاج وذلك يحصل فى اللحم وفى الرواية الأخرى يقول يتأدى الواجب باراقة الدم حتى اذا سرق المذبوح لايلزمه شئ ويشترط ان تكون قيمته قبل الذبح مثل قيمة الصيد لان الهدى مال يجب لله تعالى واراقة الدم طريق صالح لجعل المال خالصاً لله تعالى بمنزلة التصدق ألاترى أن المضحي يجعل الاضحية خالصا لله تعالى باراقة دمها فكذلك هنا ﴿قال﴾ ومن دخل الحرم بصيد فعليه ان يرسله عندنا وقال الشافعى رحمه الله تعالى ليس عليه إرساله لان الامن بسبب الحرم يثبت لحق الشرع فانما يثبت فى المباح دون المملوك كالاشجار فان ماينبته الناس فى الحرم لايثبت فيه حرمة الحرم وقاس هذا بالاسترقاق فان الاسلام يمنع الاسترقاق لحق الشرع ثم لايزيل الرق الثابت قبله فكذا هذا ولكنا نقول حرمة الحرم في حق الصيد كحرمة الاحرام فكما ان الحرمة بسبب الاحرام تثبت فى حق الصيد المملوك حتى يجب ارساله فكذلك الحرمة بسبب الحرم وليس هذا نظير الاشجار لان ماينبته الناس ليس بمحل لحرمة الحرم أصلا بمنزلة الاهلى من الحيوانات كالابل والبقر والغنم فاما الصيد مملوكا كان أو غير مملوك فهو محل لثبوت الأمن له بسبب الحرم فان باع الصيد بعدما أدخله الحرم كان البيع فاسداً يرد ان كان الصيد قائماً وان كان فائتاً فعليه جزاؤه لان حرمة الحرم فى الصيد مانعة من بيعه كحرمة الاحرام ﴿قال﴾ رجل أدخل الحرم بازيا أو صقراً فعليه ارساله لانه صيد ممتنع فيثبت فيه الأمن بسبب الحرم فعليه ارساله كما لو أخذه في الحرم

فان أرسله فجعل يقتل حمامات الحرم لم يكن عليه فى ذلك شئ لانه بالارسال ماقصد الاصطياد وانما قصد مباشرة ماهو مستحق عليه وهو رفع اليد عن الصيد الآمن فلا يكون عليه عهدة مايفعله الصيد بعد ذلك كمن أعتق عبداً عن كفارته فجعل العبد يرتكب الكبائر لايكون على المعتق شئ من ذلك فهذا مثله ﴿ قال ﴾ ولا خير فيما يرخص فيه أهل مكة من الحجل واليعاقيب ولا يدخل الحرم شيئا منها لحديث ابن عمر رضى الله عنه ان عبد الله بن عامر رضى الله عنه أهدى اليه بمكة بيض نعام وظبيين حيين فلم قبلهما وقال أهديتهما الى آمنين ما كانا أي مادا ما يريد به أنهما صارا آمنين بادخالهما في الحرم حيين والحجل واليعاقيب من الصيود فبادخال الحرم اياهما حيين يثبت الأمن فيهما فلا يحل تناول شئ منهما وذلك مروى عن عائشة والحسين بن على رضى الله تعالى عنه وعادة أهل مكة فى هذا الترخيص بخلاف النص فيكون ساقط الاعتبار فان ذبحهما قبل أن يدخلهما الحرم فلا بأس بتناولهما فى الحرم لانه انما أدخل اللحم فى الحرم واللحم ليس بصيد ﴿ قال ﴾ وان رمي صيداً بعض قوائمه في الحل وبعضها فى الحرم فعليه جزاؤه لان جزاء صيد الحرم مبنى على الاحتياط ولانه اذا اجتمع المعنى الموجب للحظر والموجب للاباحة في شئ واحد يغلب الموجب للحظر لقوله صلى الله عليه وسلم ما اجتمع الحلال والحرام في شئ الا غلب الحرام الحلال فلا يحل تناول هذا الصيد لهذا المعنى أيضاً ﴿ قال ﴾ وان كان الرامى فى الحرم والصيد فى الحل فقد بينا أن الاصطياد محرم على من كان في الحرم كما هو محرم على المحرم فهذا وما لو كان الصيد فى الحرم سواء وان كان الرامى فى الحل والصيد فى الحل الا أن بينهما قطعة من الحرم فمر فيها السهم فلا شئ عليه ولا بأس بأكله لانا ان اعتبرنا الرامى فهو حلال فى الحل وان اعتبرنا جانب الصيد فهو صيد الحل وبمرور السهم في هواء الحرم لا تثبت حرمة الحرم في حق الصيد ولا في حق الرامى والسهم ليس بمحل حرمة الحرم فلهذا لايجب على الرامى شئ ولا بأس بأكله ﴿ قال ﴾ وان جرح صيدا فى الحل وهو حلال فدخل الحرم ثم مات فيه لم يكن عليه جزاؤه لان فعله في وقت الجرح كان مباحا والسراية أثر الفعل فاذا لم يكن أصل فعله موجباً للجزاء لا يكون أثره موجباً كمن جرح مرتدا فأسلم ثم مات وفى القياس لا بأس بأكل هذا الصيد لان فعله كان مذكيا له موجبا للحل حتى لو مات منه فى الحل حل تناوله ولكنه كره أكله استحسانا لما بينا أن حل التناول حكم يثبت عند زهوق الروح عنه وعند ذلك هو صيد

الحرم فاعتبار هذا الجانب يحرم التناول واعتبار جانب الجرح يبيح تناوله فيترجح الموجب للحرمة على الموجب للحل ﴿قال﴾ واذا ذبح الهدى فى جزاء الصيد بالكوفة وتصدق به لم يجزه من الهدي لان اراقة الدم لا يكون قربة الا في وقت مخصوص أو مكان مخصوص وهو الحرم كيف وقد نص الله تعالى على التبليغ الى الحرم هنا بقوله عز وجل هديا بالغ الكعبة ولكن ان كانت قيمة اللحم بعد الذبح مثل قيمة الصيد أجزأه من الطعام اذا أصاب كل مسكين قيمة نصف صاع على قياس كفارة اليمين اذا كسى عشرة مساكين ثوبا واحدا أجزأه من الطعام دون الكسوة ان كانت قيمة ما أصاب كل مسكين قيمة نصف صاع من حنطة أو أكثر ﴿قال﴾ واذا أراد الصوم بالكوفة فذلك جائز في حق المحرم لان الصوم قربة فى أى موضع كان فأما صيد الحرم فى حق الحلال فقد بينا أنه لا مدخل للصوم فيه الا أن يكون محرما أصاب الصيد فى الحرم فحينئذ تتأدى كفارته بالصوم لان فى حق المحرم لا يظهر حرمة الحرم فالواجب عليه كفارة ألا ترى أنها لا تتجزى فلهذا يتأدى بالصوم وعلى هذا لو دل محرم على صيد في الحرم وجب عليه الجزاء بخلاف الحلال اذا دل على صيد في الحرم لا يلزمه الجزاء كالمحرم بناء على أصله أن الواجب عليه كفارة حتى تتأدى بالصوم فيكون الدال فيه كالمباشر وقد روى عن أبي يوسف رحمه الله تعالى فى هذا الفصل مثل قول زفر رحمه الله تعالى ﴿قال﴾ واذا أكل المحرم من جزاء الصيد فعليه قيمة ما أكل لان حق الله تعالى بالتصدق تعلق بالمذبوح فاذا صرفه الى حاجته صار ضامنا قيمته للمساكين وكذلك ان أكله بعد ماذبحه بمكة فعليه قيمته مذبوحا بخلاف ما اذا سرق فان الهدى قد بلغ محله حين ذبحه بمكة وبقى وجوب التصدق معلقا بعين المذبوح فاذا هلك من غير صنعه لا يلزمه شئ واذا استهلكه بالأكل فعليه ضمان قيمته للفقراء بمنزلة مال الزكاة فاذا تصدق بهذه القيمة على مسكين واحد أجزأه بمنزلة اللحم اذا تصدق به على مسكين بخلاف ما اذا اختار التكفير بالاطعام فانه لا يجزيه الا أن يطعم كل مسكين نصف صاع لان طعام الكفارة فى حق كل مسكين مقدر بنصف صاع كما فى كفارة اليمين فأما فى الهدى التكفير يحصل باراقة الدم دون التصدق باللحم ثم التصدق بعد ذلك يلزمه باعتبار أنه صار لله تعالى خالصا فهو بمنزلة الزكاة فان شاء صرف الكل الى مسكين واحد وان شاء فرقه على المساكين وفى التكفير بالطعام اذا أعطى كل مسكين نصف صاع فقد

مـد تصـدق به على مسكين واحـد بمنزلة مالو كان الواجب هذا المقدار يتصـدق به على مسكين واحد وان اختار الصوم يصوم باعتبار هـذا المد يوما كاملا أو يطعم لان الصوم لايكون أقل من يوم وله أن يفرق الصوم فى جزاء الصـيد لانه مطلق فى كتاب الله عز وجل قال الله تعالى أو عدل ذلك صياماً ليـذوق وبال أمره فان شاء تابع وان شاء فرق ﴿قال﴾ واذاقتل المحرم الجراد فعليه فيه القيمة لان الجراد من صيدالبر وقد روي عن عمر بن الخطاب رضى الله عنه أنه قال تمرة خير من جرادة وقصة هـذا الحـديث ان أهل حمص أصابوا جراداً كثيراً فى احرامهم فجعلوا يتصدقون مكان كل جرادة بدرهم فقال عمر رضى الله عنه أرى دراهمكم كثيرة ياأهل حمص تمرة خير من جرادة ﴿قال﴾ وليس على المحرم فى قتل البعوض والذباب والنمل والحلمة والقراد شئ لان هذه الاشياء ليست من الصيود فانها لاتنفر من بني آدم ولو كانت من الصـيود كانت مؤذية بطبعها فلا شئ على المحرم فيها وقد روي عن عمر رضى الله عنه أنه كان يقرد بعيره فى إحرامه وقال ابن عباس رضى الله لعكرمة مولاه ثم فقرد البعير فقال أنا محرم فقال لو أمرتك بنحره هل كنت تنحره قال نعم فقال كم من قراد وحمنانة تقتـل بالنحر بين انه ليس على المحرم فى القـراد والحمنانة شئ ويكره له قتل القملة لا لانه صيد ولـكن لانه ينمو من بدنه فيكون قتله من قضاء التفث والمحرم ممنوع من ذلك بمنزلة ازالة الشعر فان قتلها فما تصدق به فهو خـير من القملة اذ لا خير فى القمل كما قال على رضى الله عنه القملة ضالة لاتلتمس فلهـذا يخرج عن الواجب بما يتصدق به من قليل أو كثير ﴿قال﴾ ولا بأس للمحرم ان يغتسل فان عمر رضى الله عنه اغتسل وهو محرم وانما أورد هذا لان من الناس من كره ذلك ويقول إن الماء يقتل هوام الرأس وليس كذلك بل المـاء لايزيده الا شـعثاً ﴿قال﴾ ولو ان حلالا أصاب بيضاً من بيض الصيد فأعطاه محرما فشواه فعلى المحرم جزاؤه لان البيض أصل الصـيد وقد أفسده المحرم بفعله فعليه جزاؤه ولا بأس بأكله بخلاف الصيد اذا قتله المحرم لانه انما يحرم بفـعل المحرم مايحتاج فى حله الى الذكاة ولا حاجة الى الذكاة فى حـل تناول البيض الا ترى ان المسلم والمجوسي فيه سواء فـكذا المحرم والحلال ووجوب الجزاء على المحرم لايوجب الحرمة كما لو دل حلالا على صيد يلزمه الجزاء ولا يحرم به تناول الصيد ﴿قال﴾ محرم أصاب صيداً كثيراً على قصد الاحلال والرفض لاحرامه فعليه لذلك كله دم عندنا وقال الشافعى رحمه

الله تعالى عليه جزاء كل صيد لانه مرتكب محظور الاحرام بقتل كل صيد فيلزمه جزاؤه كما لولم يقصد رفض الاحرام وهذا لان قصده هذا ليس بشئ لان احرامه لا يرتفض بقتل الصيد فكان وجود هذا القصد كعدمه وهو بناء على أصله ان في وجوب الجزاء العبرة للمحل دون الفعل فلا معتبر بقصده الى الرفض بفعله ولكنا نقول ان قتل الصيد من محظورات الاحرام وارتكاب محظورات العبادة يوجب ارتفاضها كالصوم والصلاة الا ان الشرع جعل الاحرام لازماً لايخرج منه الا بأداء الاعمال الا ترى انه حين لم يكن لازما في الابتداء كان يرتفض بارتكاب المحظور وكذلك الامة اذا أحرمت بغير اذن مولاها أوالمرأة اذا أحرمت بغير اذن زوجها بحجة التطوع لما لم يكن ذلك لازما في حق الزوج كان له ان يحللها بفعل شئ من المحظورات بها فكان هو في قتل الصيود هنا قاصداً الى تعجيل الاحلال لا الى الجناية على الاحرام وتعجيل الاحلال يوجب دما واحداً كما في حق المحصر بخلاف ما اذا لم يكن على قصد رفض الاحرام لانه قصد الجناية على الاحرام بقتل كل صيد فيلزمه جزاء كل صيد وقد بينا ان حكم جزاء الصيد في حق المحرم ينبني على قصده حتى ان ضارب الفسطاط لا يكون ضامناً للجزاء بخلاف ناصب الشبكة ﴿قال﴾ ولا يتصدق من جزاء الصيد على والده وولده بمنزلة الزكاة وصدقة الفطر فانه مال وجب التصدق به لحق الله تعالى وان أعطى منه ذمياً أجزأه الا ان في رواية عن أبي يوسف رحمه الله تعالى حيث كل صدقة واجبة لا يجوز صرفها الى فقراء أهل الذمة وقد بينا هذه الفصول في كتاب الصوم فهو على ما ذكرناه ثمة ﴿قال﴾ واذا بلغ جزاء الصيد جزوراً فهو أحب الىّ من أن يشترى بقيمته أغناما لان المندوب اليه التعظيم في الهدايا قال الله تعالى ومن يعظم شعائر الله فانها من تقوى القلوب فما كان أقرب الى التعظيم فهو أولى وان اشترى أغناما فذبحها وتصدق بها أجزأه على قياس سائر الهدايا نحو هدى الاحصار وهدى المتعة ﴿قال﴾ وليس عليه أن يعرف بالجزور في جزاء الصيد ولا أن يقلده لان سنة التقليد والتعريف فيما يكون نسكا وهذا دم كفارة فلا يسن فيه التعريف والتقليد وان كان لو فعل ذلك لا يضره وعلى هذا هدى الاحصار والكفارات وكان المعنى فيه أن ما يكون نسكا فالتشهير فيه أولى ليكون باعثاً لغيره على أن يفعل مثل ما فعله فأما ما يكون كفارة فسببه ارتكاب المحظور فالستر على نفسه في مثله أولى من التشهير قال صلى الله عليه وسلم من أصاب من هذه القاذورات شيئاً فليستتر بستر الله

تعالى عليه ﴿قال﴾ واذا رمى الصيد وهو حلال ثم أحرم فليس عليه فى ذلك شئ لان فعله فى الرمى كان مباحا مطلقاً ولان الجناية على الاحرام بما يتعقبه لا بما يسبقه ﴿قال﴾ واذا رمى طائراً على غصن شجرة أصلها فى الحرم أو في الحل لم ينظر الى أصلها ولكن ينظر الى موضع الطائر فان كان ذلك الغصن فى الحل فلا جزاء عليه وان كان فى الحرم فعليه فيه الجزاء لان قوام الصيد ليس بالغصن قال الله تعالى أو لم يروا الى الطير مسخرات فى جو السماء ما يمسكهن الا الله فكان المعتبر فيه موضع الصيد فان كان ذلك الموضع من هواء الحرم فالصيد صيد الحرم وان كان من هواء الحل فالصيد صيد الحل فأما فى قطع الغصن فينظر الى أصل الشجرة فان كان فى الحل فله أن يقطعه وان كان فى الحرم فليس له أن يقطعه لأن قوام الاغصان بالشجرة فينظر الى أصل الشجرة فيجعل حكم الاغصان حكم أصلها وان كان بعض الاصل فى الحرم وبعضه في الحل فهو من شجر الحرم أيضاً لانه اجتمع فيه المعنى الموجب للحظر والموجب للحل فهو بمنزلة صيد قائم بعض قوائمه في الحل وبعضها فى الحرم يكون من صيد الحرم بخلاف ما اذا كانت قوائم الصيد في الحل ورأسه فى الحرم فان قوامه بقوائمه دون رأسه الا أن يكون نائما ورأسه فى الحرم فحينئذ قوامه بجميع بدنه فاذا كان جزء منه فى الحرم فهو بمنزلة صيد الحرم ثم الاصل في حرمة أشجار الحرم قوله صلى الله عليه وسلم لايختلى خلاها ولا يعضد شوكها . قال هشام سألت محمدا رحمه الله تعالى عن معنى هذا اللفظ فقال كل مالا يقوم على ساق . وروى أن عمر رضى الله تعالى عنه قطع دوحة كانت في موضع الطواف تؤذى الطائفين فتصدق بقيمتها وحرمة أشجار الحرم لحرمة صيد الحرم فان صيد الحرم يأوى الى أشجار الحرم ويستظل بظلها ويتخذ الاوكار على أغصانها فكما تجب القيمة في صيد الحرم على من أتلفه فكذلك تجب القيمة على من قطعه وشجر الحرم ما نبت بنفسه لاما ينبته الناس فأما ما ينبته الناس عادة ليس له حرمة الحرم سواء أنبته انسان أو نبت بنفسه لان الناس يزرعون ويحصدون فى الحرم من لدن رسول الله صلى الله عليه وسلم الى يومنا هذا من غير نكير منكر ولا زجر زاجر فأما مالا ينبته الناس عادة اذا أنبته انسان فلا شئ عليه فى قطعه أيضاً لانه ملكه والتحق فعله بما ينبته الناس عادة فأما اذا نبت بنفسه فله حرمة الحرم وان كان مملوكا لانسان بأن نبت فى ملكه حتى قالوا لو نبت في ملك رجل أم غيلان فقطعه انسان فعليه قيمته لمالكه وعليه قيمة لحق الشرع

بمنزلة مالو قتل صيداً مملوكا فى الحرم ﴿ قال ﴾ وان قطع رجلان شجرة من شجر الحرم
فعليهما قيمة واحدة على قياس صيد الحرم اذا قتله رجلان الا ان هنا يستوى ان كانا محرمين
أو حلالين بخلاف صيد الحرم لان حرمة الصيد فى حق المحرم بسبب الاحرام فيتكامل على
كل واحد منهما فاما حرمة الشجرة بسبب الحرم لان الاحرام لا يمنع قطع الشجرة فلهذا
كان المحرم والحلال فى ذلك سواء ويكون الواجب على كل واحد منهما نصف القيمة ولا يجزى
فيه الصيام انما يهدى أو يطعم على قياس ما بينا فى صيد الحرم فى حق الحلال ﴿ قال ﴾ ولا أحب
له ان ينتفع بتلك الشجرة التى أدى قيمتها لانه لو أبيح له ذلك لتطرق الناس الى مثله فلا تبقى
أشجار الحرم وفى ذلك ايحاش صيد الحرم ولكنه لو انتفع بها فلا شئ عليه لان المقطوع صار
مملوكا له بما غرم من القيمة وليس للمقطوع حرمة الحرم بعد القطع فلا شئ عليه فى الانتفاع
الا ترى أنه لو ذبح صيد الحرم ثم تناوله بعد ما أدى الجزاء لم يلزمه بالتناول شئ فهذا مثله
فان غرسها فنبتت فله أن يقطعها ويصنع بها ماشاء لان المقطوع ملكه وهو الذى انبته وقد
بينا ان ما ينبته الناس لا يثبت فيه حرمة الحرم ﴿ قال ﴾ وما تكسر من شجر الحرم ويبس
حتى سقط فلا بأس بالانتفاع به لان ثبوت الحرمة بسبب الحرم بما يكون ناميا فيه حياة مثله
والمتكسر وما يبس ليس فيه معنى النمو فلا بأس بالانتفاع به ﴿ قال ﴾ ولا يختلى حشيش الحرم
ولا يقطع الا الاذخر فانه بلغنا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه رخص فيه وانما أراد به
ما روى أن العباس رضى الله عنه لما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يختلى خلاها
ولا يعضد شوكها قال الا الاذخر يارسول الله فانها لقبورهم وبيوتهم أو لبيوتهم وقبورهم
فقال صلى الله عليه وسلم الا الاذخر وتأويل هذا أنه كان من قصده صلى الله عليه وسلم ان
يستثنى الا أن العباس سبقه لذلك أو كان أوحى اليه أن يرخص فيما يستثنيه العباس رضى
الله عنه وكما لا يرخص فى قطع الحشيش فى الحرم بالمنجل فكذلك لا يرخص فى رعى الدواب فى
قول أبى حنيفة ومحمد رحمهما الله تعالى وقال أبو يوسف رحمه الله تعالى لا بأس بالرعى لان
الذين يدخلون الحرم للحج أو العمرة يكونون على الدواب ولا يمكنهم منع الدواب من رعى
الحشيش ففي ذلك من الحرج مالا يخفى فيرخص فيه لدفع الحرج وعلى قول ابن أبى ليلى
رحمه الله تعالى لا بأس بأن يحتش ويرعى لاجل البلوى والضرورة فيه فانه يشق على الناس
حمل علف الدواب من خارج الحرم ولكن أبو حنيفة ومحمد رحمهما الله تعالى استدلا بقوله

عليه

صلى الله عليه وسلم لايختلى خلاها ولايعضد شوكها وفى الاحتشاش ارتكاب النهى وكذلك فى رعي الدواب لان مشافر الدواب كالمناجل وانما تعتبر البلوى فيما ليس فيه نص بخلافه فاما مع وجود النص لامعتبر به ﴿ قال ﴾ ولا بأس بأخذ الكمأة فى الحرم لانه ليس من نبات الارض بل هو مودع فيه وكذلك لا بأس بأخذ حجارة الحرم وقد نقل عن ابن عباس وابن عمر رضي الله عنهما انهما كرها ذلك ولكنا نأخذ بالعادة الجارية الظاهرة فيما بين الناس باخراج القدور ونحوها من الحرم ولان الانتفاع بالحجر فى الحرم مباح وما يجوز الانتفاع به فى الحرم يجوز اخراجه من الحرم أيضاً ثم حرمة الحرم خاصة بمكة عندنا وليس للمدينة حرمة الحرم فى حق الصيود والاشجار ونحوها وقال الشافعى رحمه الله تعالى للمدينة حرمة الحرم حتى ان من قتل صيداً فيها فعليه الجزاء لقوله صلى الله عليه وسلم ان ابراهيم عليه السلام حرم مكة وأنا أحرم مابين لابتيها يعنى المدينة وقال من رأيتموه يصطاد فى المدينة فخذوا ثيابه وحجتنا فى ذلك ماروي أن رسول الله صلى الله عليه وسلم اعطى بعض الصبيان بالمدينة طائراً فطار من يده فجعل يتأسف على ذلك ورسول الله صلى الله عليه وسلم يقول يا أبا عمير مافعل النغير اسم ذلك الطير وهو طير صغير مثل العصفور ولو كان للصيد فى المدينة حرمة الحرم لما ناوله رسول الله صلى الله عليه وسلم صبيا ولان هذه بقعة يجوز دخولها بغير احرام فتكون قياس سائر البلدان بخلاف الحرم فانه ليس لاحد ان يدخلها الا محرما ﴿ قال ﴾ واذا قتل المحرم البازى المعلم فعليه فيه الكفارة غير قيمته معلماً لان وجوب الجزاء باعتبار معني الصيدية فكونه معلما صفة عارضة ليست من الصيدية فى شئ لان معني الصيدية في تنفره وبكونه معلما ينتقص ذلك ولا يزداد لان توحشه من الناس يقل اذا كان معلما فلا يجوز ان يكون ذلك زائداً في الجزاء بخلاف ما اذا كان مملوكا لانسان فان متلفه يغرم قيمته معلما لأن وجوب القيمة هناك باعتبار المالية وماليته بكونه منتفعا به وذلك يزداد بكونه معلما وكذلك الحمامة اذا كانت تجئ من موضع كذا فى ضمان قيمتها على المحرم لايعتبر ذلك المعنى وفى ضمان قيمتها للعباد يعتبر فاما اذا كانت تصوت فتزداد قيمتها لذلك ففي اعتبار ذلك فى الجزاء روايتان في احدى الروايتين لايعتبر لانه ليس من معنى الصيدية في شئ وفى رواية أخرى يعتبر لانه وصف ثابت بأصل الخلقة بمنزلة الحمام اذا كان مطوقا ﴿ قال ﴾ واذا اضطر المحرم الى قتل الصيد فلا بأس بان يقتله ليأكل من لحمه ويؤدى الجزاء وقد بينا هذا فيما

سبق أورد في كتاب اختلاف زفر ويعقوب رحمهما الله تعالى انه اذا اضطر الى ميتة أو صيد فعلى قول أبي حنيفة وأبي يوسف رحمهما الله تعالى يتناول من هذا الصيد ويؤدي الجزاء وعلى قول زفر رحمه الله تعالى يتناول من الميتة لانه لو قتل الصيد صار ميتة فيكون جامعا بين أكل الميتة وقتل الصيد وله عن أحدهما غنية بان يتناول الميتة ولكنا نقول حرمة الميتة أغلظ الا ترى ان حرمة الصيد ترتفع بالخروج من الاحرام وحرمة الميتة لا فعليه أن يتحرز عن أغلظ الحرمتين بالاقدام على أهونهما وقتل الصيد وان كان محظور الاحرام ولكنه عند الضرورة لا بأس به كالحلق عند الاذى فلهذا يقتل الصيد ويتناول من لحمه ويؤدي الجزاء والله سبحانه وتعالى أعلم

باب المحصر

﴿قال﴾ رضي الله عنه الاصل في حكم الاحصار قوله تعالى وأتموا الحج والعمرة لله فان أحصرتم أي منعتم من اتمامهما فما استيسر من الهدى شاة تبعثونها الى الحرم لتذبح ثم تحلقون لقوله تعالى ولا تحلقوا رؤسكم حتى يبلغ الهدى محله فعلى المحصر اذا كان محرما بالحج أن يبعث بثمن هدى يشترى له بمكة فيذبح عنه يوم النحر فيحل من احرامه وهذا قول علمائنا رحمهم الله تعالى أن هدى الاحصار مختص بالحرم وعلى قول الشافعي رضي الله عنه لا يختص بالحرم ولكن يذبح الهدى في الموضع الذى يحصر فيه وحجته في ذلك حديث ابن عمر رضي الله عنهما أن النبي صلى الله عليه وسلم خرج مع أصحابه رضي الله عنهم معتمراً فأحصر بالحديبية فذبح هداياه وحلق بها وقاضاهم على أن يعود من قابل فيخلوا له مكة ثلاثة أيام بغير سلاح فيقضي عمرته فانما نحر رسول الله صلى الله عليه وسلم الهدي في الموضع الذى احصر فيه ولانه لو بعث بالهدى لا يأمن أن لا يفي المبعوث على يده أو يهلك الهدى في الطريق واذا ذبحه في موضعه يتيقن بوصول الهدى الى محله وخروجه من الاحرام بعد اراقة دمه فكان هذا أولى وحجتنا في ذلك قوله تعالى ولا تحلقوا رؤسكم حتى يبلغ الهدى محله والمراد به الحرم بدليل قوله تعالى ثم محلها الى البيت العتيق بعد ماذكر الهدايا ولان التحلل باراقة دم هو قربة واراقة الدم لا يكون قربة الا في مكان مخصوص وهو الحرم أو زمان مخصوص وهو أيام النحر ففي غير ذلك المكان والزمان لا تكون قربة ونقيس هذا

الدم بدم التمتع من حيث انه تحلل به عن الاحرام وذلك يختص بالحرم فكذا هذا وأما
ماروى فقد اختلفت الروايات في نحر رسول الله صلى الله عليه وسلم الهدايا حين أحصر
فروى أنه بعث الهدايا على يدي ناجية لينحرها في الحرم حتى قال ناجية ماذا أصنع فيما يعطب
منها قال انحرها واصبغ نعلها بدمها واضرب بها صفحة سنامها وخل بينها وبين
الناس ولا تأكل أنت ولا رفقتك منها شيئاً وهذه الرواية أقرب الى موافقة الآية قال الله
تعالى هم الذين كفروا وصدوكم عن المسجد الحرام والهدي معكوفا أن يبلغ محله فأما الرواية
الثانية ان صحت فنقول الحديبية من الحرم فان نصفها من الحل ونصفها من الحرم ومضارب
رسول الله صلى الله عليه وسلم كانت في الحل ومصلاه كان في الحرم فانما سيقت الهدايا الى
جانب الحرم منها ونحرت في الحرم فلا يكون للخصم فيه حجة وقيل ان النبي صلى الله عليه
وسلم كان مخصوصاً بذلك لانه ما كان يجد في ذلك الوقت من يبعث الهدايا على يده الى
الحرم ﴿ قال ﴾ ثم اذا بعث بالهدى الى الحرم فذبح عنه فليس عليه حلق ولا تقصير في
قول أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله تعالى خلافا لأبي يوسف رحمه الله تعالى وقد بينا هذا وقال
الشافعي رحمه الله تعالى الحلق نسك فعلى المحصر أن يأتي به ثم عليه عمرة وحجة هكذا
روى عن ابن عباس وابن عمر رضي الله تعالى عنهما أما قضاء الحج فان كان محرماً بحجة
الاسلام فقد بقيت عليه حين لم تصر مؤداة وان كان محرما بحجة التطوع فعليه قضاؤها عندنا
لانه صار خارجا منها بعد صحة الشروع قبل أدائها وعند الشافعي رضي الله عنه لا يجب عليه
القضاء وهو نظير الشارع في صوم التطوع اذا أفسده وقد بيناه في كتاب الصوم وأما
قضاء العمرة فلانه صار في معنى فائت الحج حين كان خروجه بعد صحة الشروع قبل
اداء الاعمال وعلى فائت الحج أعمال العمرة فاذا لم يأت بها كان عليه قضاء العمرة أيضا
﴿ قال ﴾ واذا بعث بالهدى فان شاء أقام مكانه وان شاء رجع لانه لما صار ممنوعا من الذهاب
يخير بين المقام والانصراف وهذا اذا كان محصراً بعدو فان كان محصراً بمرض أصابه فعندنا
هو والمحصر بالعدو سواء يتحلل ببعث الهدي وعند الشافعي رحمه الله تعالى ليس للمريض أن
يتحلل الا أن يكون شرط ذلك عند احرامه ولكنه يصبر الى أن يبرأ فان هذا حكم ثابت بالنص
من الكتاب والسنة والآية في الاحصار بالعدو بدليل قوله تعالى في آخر الآية فاذا أمنتم
فمن تمتع بالعمرة الى الحج وكذلك كان رسول الله صلى الله عليه وسلم محصراً بالعدو ففيما لم يرد

فيه النص تمسك بالاصل وهو لزوم الاحرام الى أن يؤدى الافعال الا أن يشترط ذلك عند الاحرام فحينئذ يصير التحلل له حقا بالشرط لما روى ان ضباعة عمة رسول الله صلى الله عليه وسلم ورضي الله عنها كانت شاكية فقال لها أهلي بالحج واشترطي أن تحلي حيث حبست فلو كان لها أن تحلل من غير شرط لما أمرها رسول الله صلى الله عليه وسلم بالشرط والمعنى فيه أن ما ابتلى به لا يزول بالتحلل فلا يكون له أن يتحلل كالذي ضل الطريق أو أخطأ العدد أو سرقت نفقته بخلاف المحصر بالعدو فان ما ابتلى به هناك يزول بالتحلل لانه يرجع الى أهله فيندفع شر العدو عنه وحجتنا في ذلك قوله تعالى فان أحصرتم فان أهل اللغة يقولون ان الاحصار لا يكون الا في المرض في العدو يقال حصر فهو محصر وفى المرض يقال أحصر فهو محصر وقال الفراء رحمه الله تعالى يقال في العدو والمرض جميعاً أحصر وحصر في العدو خاصة فقد اتفقوا على ان لفظة الاحصار تتناول المرض وقوله فاذا أمنتم لا يمنع من حمله على المرض ومعناه اذا برئتم قال صلى الله عليه وسلم الزكام أمان من الجذام والدمامل أمان من الطاعون فعرفنا ان لفظة الأمن تطلق فى المرض . وفي الحديث عن الحجاج بن عمر رحمه الله تعالى أن النبي صلى الله عليه وسلم قال من كسر أو عرج فعليه الحج من قابل فذكر ذلك لابن عباس وأبي هريرة رضى الله تعالى عنهما فقالا صدق وعن الاسود بن يزيد قال خرجنا من البصرة عماراً أى معتمرين فلدغ صاحب لنا فأعرضنا الطريق لنسأل من نجده فاذا نحن بركب فيهم ابن مسعود رضي الله تعالى عنه فسألناه عن ذلك فقال ليبعث صاحبكم بدم وبواعد المبعوث على يديه أي يوم شاء فاذا ذبح عنه حل والمعنى فيه ان المعنى الذي لأجله ثبت حق التحلل للمحصر بالعدو موجود هنا وهو زيادة مدة الاحرام عليه لانه انما التزم الى أن يؤدى أعمال الحج وبتعذر الاداء تزداد مدة الاحرام عليه ويلحقه في ذلك ضرب مشقة فأثبت له الشرع حق التحلل وهذا المعنى موجود هنا فقد يزداد عليه مدة الاحرام بسبب المرض والمشقة عليه في المكث محرما مع المرض أكثر فيثبت له حق التحلل بطريق الأولى والدليل على أن المعنى هذا لا ما قال ان العدو اذا أحاطوا به من الجوانب الاربعة أو حبسوه فى موضع لا يزول ما به بالتحلل أو ان كان لا يمكنه الرجوع الى أهله مع ذلك يثبت له حق التحلل عرفنا أن المعنى ما قلنا وأما الذي ضل الطريق عندنا فليس محصرا لا أنه ان وجد من يبعث بالهدى على يده فذلك الرجل يهديه الى الطريق فلا حاجة به الى

الحال وان لم يجد من يبعث بالهدى على يديه فانما يتحلل لعجزه عن تبليغ الهدى محله والذي أخطأ العدد فات الحج وفات الحج يتحلل باعمال العمرة فأما اذا سرقت نفقته فذكر ابن سماعة عن محمد رحمهما الله تعالى أنه ان كان يقدر على المشي فليس له أن يتحلل بالهدى وان كان لا يقدر على المشي فهو محصر يتحلل بالهدي وهكذا قال أبو يوسف رحمه الله تعالى الا انه قال ان كان يعلم انه يقدر على المشي الى البيت يلزمه المشي والا فلا ولا يبعدان لا يلزمه المشي في الابتداء ويلزمه بعد الشروع كما لا يلزمه حجة التطوع ابتداء ويلزمه الاتمام اذا شرع فيها والفقير لا يلزمه حجة الاسلام ويلزمه الاتمام اذا شرع فيها ﴿قال﴾ واذا كان محرما بعمرة فاحصر تحلل بالهدى الا على قول مالك رحمه الله تعالى فانه يقول حكم الاحصار لمن يخاف الفوت والمعتمر لا يخاف الفوت ولكنا نقول رسول الله صلى الله عليه وسلم حين أحصر بالحديبية كان محرما بالعمرة وقد بينا حديث ابن مسعود رضي الله عنه في الملدوغ والمعنى فيه زيادة مدة الاحرام عليه والمعتمر فى هذا كالحاج فيتحلل بالهدى الا انه اذا بعث بالهدى هنا يواعد صاحبه يوما اى يوم شاء لأن عمل العمرة لا يختص بوقت فكذا الهدى الذى يحلل به عن احرام العمرة بخلاف المحصر بالحج على قولهما لان اعمال الحج مختصة بوقت الحج فكذلك الهدى الذى به يتحلل مؤقت بيوم النحر واذا حل من عمرته فعليه عمرة مكانها لان الشروع فيها قد صح ﴿قال﴾ والقارن يبعث بهديين لانه محرم باحرامين وتحلله عن كل واحد منهما يحصل قبل أداء الاعمال فلهذا يبعث بهديين واذا تحلل بهما فعليه عمرتان وحجة بقضيهما بقران أو افراد لما بينا ان احدى العمرتين تلزمه للتحلل عن العمرة بعد الشروع فيها والاخرى للتحلل عن احرام الحج وقد بينا فى المفرد بالحج ان عليه عمرة وحجة اذا تحلل بالهدى ﴿قال﴾ وان بعث القارن بهدى واحد ليتحلل به من أحد الاحرامين لا يصح ذلك ولا يحلل به لان أوان التحلل من الاحرامين فى حق القارن واحد كما قال صلى الله عليه وسلم فلا أحل منهما وبالهدى الواحد لا يحلل منهما فلا يكون له ان يتحلل أصلا ﴿قال﴾ واذا بعث بهديين فلا يحتاج الى ان يعين الذى للعمرة منهما والذي للحج لان هذا التعيين غير مفيد فلا يعتبر أصلا ثم المذهب عند أبى حنيفة رحمه الله تعالى ان دم الاحصار لا يختص بيوم النحر حتى لو واعد المبعوث على يده بان يذبح عنه فى أول أيام العشر جاز وعند أبى يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى يختص بيوم النحر فالاهداء دم يحلل به من احرام الحج فيختص بيوم النحر كهدى

المتعة والقران وأبو حنيفة رحمه الله تعالى يقول ان الله تعالى نص في هــدى الاحصار على مكان بقوله حتى يبلغ الهدى محله فالتقييد بالزمان يكون زيادة عليه فلا يثبت بالرأى ثم هــذا بمنزلة دماء الكفارات فانه يجب للاحــلال قبل أوانه ولهــذا لايباح التناول منــه ودماء الكفارات تختص بالحرم ولا تختص بيوم النحر بخلاف دم المتعة والقران فانه نسك يباح التناول منه بمنزلة الاضحية اذا عرفنا هذا فنقول اذا بعث بالهدي ثم زال الاحصار فالمسئلة على ثلاثة أوجه ان كان يقدر على ادراك الحج والهدى جميعاً فعليه ان يتوجــه لاداء الحج وليس له ان يتحلل بالهدى لان ذلك كان للعجز عن أداء الحج فكان فى حكم البدل وقد قدر على الأصل قبل حصول المقصود بالبدل فسقط اعتبار البدل ويلزمه ان يتوجه فاذا أدرك هديه صنع به ماشاء لانه ملكه وقد كان عينه لمقصود وقد استغني عنه وان كان لايقدر على ادراك الحج والهدي جميعا لايلزمه التوجــه لان العجز عن أداء الاعمال لم ينعــدم بزوال الاحصار فكان له ان يتحلل بالهدي وان توجه ليتحلل باعمال العمرة فله ذلك لانه فائت الحج وفائت الحج يتحلل باعمال العمرة وله فى هذا التوجه غرض وهو ان لايلزمــه قضاء العمرة وأما اذا قدر على ادراك الحج ولم يقدر على ادراك الهدى وانما يتصور هذا عند أبى حنيفة رحمه الله تعالى لاعندهما لان عندهما هذا الهدى يختص بيوم النحر فلا يتصور ادراك الحج دون الهدي ثم فى القياس على قول أبى حنيفة رحمــه الله تعالى يلزمه أن يتوجه وليس له أن يتحلل بالهدى وهو قول زفر رحمــه الله تعالى لان العجز عن أداء الاعمال قد ارتفع بزوال الاحصار وقد بينا أن حكم البدل يسقط اعتباره اذا قدر على الاصل فيلزمه أن يتوجه ولكنه استحسن فقال له أن يتحلل بالهدى لانه لوتوجه ضاع ماله فان الهدى ملكه جعله لمقصود وهو التحلل فان كان لا يدركه ولا يتحلل به يضيع ماله وحرمة المال كحرمة النفس فكما كان الخوف على نفسه عذراً له في التحلل فكذلك الخوف على ماله والافضل له أن يتوجه لانه أقرب الى الوفاء بمــا وعد وهو أداء ما شرع فيه ﴿ قال ﴾ وكذلك المرأة تحرم بالحج وليس لها محرم ولا زوج يخرج معها فهى بمنزلة المحصر وهذا بناء على أن المرأة لايجوز لها أن تخرج لسفر الحج الا مع محرم أوزوج عندنا . وقال الشافعى رحمه الله تعالى اذا وجدت رفقة نساء ثقات فلها أن تخرج وان لم تجد محرما واحتج فى ذلك بأن النبى صلى الله عليه وسلم فسر الاستطاعة بالزاد والراحلة فاشتراط المحرم يكون زيادة على النص ومثل هذه الزيادة

تمدل عندكم النسخ ثم هذا سفر لاقامة الفرض فلا يشترط فيه المحرم كسفر الهجرة فان التى أسلمت فى دار الحرب لها أن تهاجر الى دار الاسلام بغير محرم وهذا لان شرائط اقامة الفرض ما يكون فى وسع المرء عادة ولا ولاية لها على المحرم فى احرامه ولا يجب على المحرم الخروج معها وليس عليها أن تتزوج لأجل هذا الخروج بالاتفاق فعرفنا أن المحرم ليس بشرط الا أن عليها أن تحترز عن الفتنة وفي اختلاطها بالرجال فتنة وهى تستوحش بالوحدة فتخرج مع رفقة نسوة ثقات لتستأنس بهن ولا تحتاج الى مخالطة الرجال وحجتنا فى ذلك حديث ابن عباس رضى الله عنه أن النبى صلى الله عليه وسلم قال لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر أن تسافر فوق ثلاثة أيام ولياليها الا ومعها زوجها أو ذو رحم محرم منها فقام رجل فقال انى أريد الخروج فى غزوة كذا وان امرأتي تريد الحج فماذا أصنع فقال صلى الله عليه وسلم أخرج معها لا تفارقها ففى هذا دليل على أنهم فهموا من السفر الذى ذكره سفر الحج حتى قال السائل ما قال وفى أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم الزوج بأن يترك الغزو ويخرج معها دليل على انه ليس لها أن تخرج الا مع زوج أو محرم والمعني فى ذلك أنها تنشئ سفراً عن اختيار فلا يحل لها ذلك الا مع زوج أو محرم كسائر الأسفار بخلاف المهاجرة فانها لا تنشئ سفراً ولكنها تقصد النجاة . ألا ترى أنه لو وصلت الى جيش من المسلمين فى دار الحرب حتى صارت آمنة لم يكن لها أن تسافر بعد ذلك من غير محرم ولأنها مضطرة هناك لخوفها على نفسها . ألا تري أن العدة هناك لا تمنعها من الخروج وهنا لو كانت معتدة لم يكن لها أن تخرج للحج وتأثير فقد المحرم فى المنع من السفر كتأثير العدة فاذا منعت من الخروج لسفر الحج بسبب العدة فكذلك بسبب فقد المحرم وهذا لأن المرأة عرضة للفتنة وباجتماع النساء تزداد الفتنة ولا ترتفع انما ترتفع بحافظ يحفظها ولا يطمع فيها وذلك المحرم وتفسيره من لا يحل له نكاحها على التأبيد بسبب قرابة أو رضاع أو مصاهرة . ألا ترى أنه يجوز له أن يخلو بها لانه لا يطمع فيها اذا علم أنها محرمة عليه أبداً فكذلك يسافر بها ﴿ قال ﴾ ويستوى أن يكون المحرم حراً أو مملوكا مسلما أو كافراً لأن كل ذى دين يقوم بحفظ محارمه الا أن يكون مجوسياً فحينئذ لا تخرج معه لانه يعتقد اباحتها له فلا ينقطع طمعه عنها فلهذا لا تسافر معه ولا يخلو بها اذا عرفنا هذا فنقول اذا لم تجد المحرم وقد أحرمت بحجة الاسلام فهى ممنوعة من الخروج شرعاً فصارت كالمحصر تبعث بالهدى فتتحلل به وان كانت ذات زوج وأرادت

أن تخرج لحجة الاسلام مع المحرم فليس للزوج أن يمنعها من الخروج عندنا وقال الشافعي رحمه الله تعالى له أن يمنعها من الخروج لانها صارت كالمملوكة له بعقد النكاح وثبت له حق الاستمتاع بها فهي بهذا الخروج تحول بين الزوج وبين حقه أو تلزمه مشقة السفر فكان له أن يمنعها من ذلك كما يمنعها من الخروج لزيارة الاقارب وكما يمنعها من الخروج لحجة التطوع ولكنا نقول فرض الحج يتوجه عليها باستجماع الشرائط فكان ذلك مستثنى من حق الزوج وبسبب عقد النكاح لايثبت عليها للزوج ولاية المنع من أداء الفرائض ألا ترى أنه لايمنعها من صيام شهر رمضان والمولى لايمنع مملوكه من أداء الصلاة لان ذلك مستثنى من حقه فهذا مثله بخلاف ما اذا لم تجد محرما فان هناك الفرض لم يتوجه عليها لانعدام شرائطه حتى لوكانت لاتحتاج الى سفر بان كان بينها وبين مكة دون مسيرة ثلاثة أيام فليس للزوج أن يمنعها وان لم تجد محرما لان اشتراط المحرم للسفر لالما دونه وأما حج التطوع فالخروج لاجله لم يصر مستثنى من حق الزوج لان ذلك ليس بفرض عليها فاذا أحرمت بحجة التطوع كان للزوج أن يمنعها ويحللها الا أن هنا لايتأخر تحليله اياها الى ذبح الهدى ولكن يحللها من ساعته وعليها هدى لتعجيل الاحلال وعمرة وحجة لصحة شروعها في الحج بخلاف حجة الاسلام لان هناك لاتتحلل الا بالهدى لان هناك لاحق للزوج في منعها لو وجدت محرما وانما تعذر عليها الخروج لفقد المحرم فلا تتحلل الا بالهدى وهنا تعذر الخروج لحق الزوج وكما لايكون لها أن تبطل حق الزوج لايكون لها أن تؤخر حق الزوج فكان له أن يحللها من ساعته وتحليله لها أن ينهاها ويصنع بها أدنى مايحرم عليها في الاحرام من قص ظفر ونحوه ولايكون التحليل بالنهي ولا بقوله حللتك لأن عقد الاحرام قد صح فلا يصح الخروج الا بارتكاب محظوره وذلك لايحصل بقوله حللتك وهو نظير الصوم اذا صح الشروع فيه لايصير خارجا الا بارتكاب محظوره حتى أن الزوج لو نهاها عن صوم التطوع لاتصير خارجة عن الصوم بمجرد نهيه وكذلك المملوك يهل بغير اذن مولاه فللمولى أن يحلله لقيام حقه في خدمته ومنافعه والمملوك في هذا كالزوجة في حجة التطوع على مابينا ﴿قال﴾ والمحصر بالحج اذا بعث بهديين حل بأولهما لانه مالزمه للتحلل الا هدى واحد والاول منهما معين لأداء الفرض والثاني يكون تطوعاً والاحلال لايتوقف على هدى التطوع ﴿قال﴾ وان حل لمحصر قبل أن ينحر هديه فعليه دم لاحلاله لانه حل قبل أوانه كما قال الله تعالى ولا تحلقوا

رؤسكم حتى يبلغ الهدى محله ويعود حراما كما كان حتى ينحر هديه لان ذبح الهدى متعين للتحلل فلا يحل بغيره كطواف الزيارة لما كان متعينا للاحلال به فى حق النساء لا يحصل الاحلال بغيره ﴿ قال ﴾ وان كان المحصر معسراً لم يحل أبداً الا بدم لان الدم متعين لاحلاله بالنص كما أن طواف الزيارة متعين لاحلاله في حق النساء فكما لا يحصل الاحلال بغيره هناك فكذلك هذا وكان عطاء رحمه الله تعالى يقول اذا عجز عن الهدى نظر الى قيمة الهدى فجعل ذلك طعاماً يطعم به المساكين كل مسكين نصف صاع أو يصوم مكان طعام كل مسكين يوما فيتحلل به بمنزلة الهدى فى جزاء الصيد قال أبو يوسف رحمه الله تعالى في الامالى وهذا أحب الىّ وللشافعى رحمه الله تعالى فيه قولان أحدهما هكذا والثانى أنه إذا عجز عن الهدي صام مكانه عشرة أيام على قياس هدي المتعة لكنا نقول هذا كله قياس المنصوص على المنصوص ولا يجوز ذلك بل المرجع فى كل موضع الى ما وقع التنصيص عليه ولا يجوز العدول عنه الى غيره ﴿قال﴾ وكل شئ صنعه المحصر قبل أن يحل فهو بمنزلة المحرم الذى ليس بمحصر وكذلك ان ذبح عن المحصر هديه فى غير الحرم فانه يبقى حراما على حاله حتى يبعث بهدى فيذبح عنه في الحرم وان كان قد حل قبل ذلك فعليه دم لاحلاله سواء كان عالما به أو لم يكن عالما ﴿ قال ﴾ ويجزئه فى هدى الاحصار الجذع العظيم من الضأن والثني من غيرها لما روى عن ابن عباس رضى الله عنهما قال ما استيسر من الهدى شاة وعن جابر رضي الله عنه قال أشرك رسول الله صلى الله عليه وسلم كل سبعة من الصحابة في بدنة عام الحديبية فتبين بهذا أن الواجب هنا ما يجزى فى الضحايا والذى يجزي فى الضحايا ما سمينا فكذا هنا وان سرق الهدي بعد ما ذبح عنه فليس عليه شئ لانه بلغ محله فان أكل منه الذى ذبحه بعد ما ذبح فهو ضامن لقيمة ما أكل يتصدق به عن المحصر لان النبى صلى الله عليه وسلم قال للمبعوث على يده لا تأكل أنت ولا رفقتك منها شيئاً ولانه قد لزمه التصدق بجميع اللحم عن المحصر فاذا أكل منه شيئاً كان ضامنا بدله وحكم البدل حكم المبدل فعليه أن يتصدق ببدله عن المحصر أيضاً ﴿قال﴾ وان قدم مكة قارنا فطاف وسعى لعمرته وحجته ثم خرج الى بعض الآفاق قبل أن يقف بعرفة فأحصر فانه يبعث بالهدي ويحل به وعليه حجة وعمرة مكان حجته وليس عليه عمرة مكان عمرته لانه فرغ من عمرته حين طاف لها وسعى وانما بقى عليه للعمرة الحلق أو التقصير فلهذا لا يبعث بهدى لأجل

العمرة وانما يبعث بالهدى للتحلل عن احرام الحج فان قيل أليس انه طاف وسعى لحجته فينبغي أن يكفيه ذلك للتحلل كما فى فائت الحج قلنا ما أتى به من الطواف لم يكن واجبا بل كان ذلك طواف التحية ولا يجوز أن يتحلل بمثله فلهذا يبعث بالهدى للتحلل من الاحرام للحج ولهذا كان عليه قضاء عمرة لان ذلك الطواف والسعى صار وجوده كعدمه فى حكم الاحصار فعليه عمرة وحجة وعليه دم لتقصيره فى غير الحرم وهذا الدم انما يلزمه عند أبى حنيفة ومحمد رحمهما الله تعالى لان عندهما الحلق للعمرة يتوقت بالحرم خلافا لأبى يوسف رحمه الله تعالى وقد بينا هذا ﴿ قال ﴾ فاذا وقف بعرفة ثم أحصر لم يكن محصراً لان معنى قوله تعالى فان أحصرتم أى منعتم عن اتمام الحج والعمرة وقال صلى الله عليه وسلم من وقف بعرفة فقد تم حجه فانما منع هذا بعد الاتمام فلهذا لايكون محصراً ولان حكم الاحصار انما يثبت عند خوف الفوت وبعد الوقوف بعرفة لايخاف الفوت فلا يكون محصرا ولكنه يبقى محرما الى أن يصل الى البيت فيطوف طواف الزيارة وطواف الصدر ويحلق أويقصر وعليه دم لترك الوقوف بمزدلفة ولرمى الجمار دم ولتأخير الطواف دم ولتأخير الحلق دم عند أبى حنيفة رحمه الله تعالى وعند أبى يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى ليس عليه لتأخير الحلق والطواف شئ وقد تقدم بيان هذه الفصول فان قيل أليس انكم قلتم اذا ازدادت عليه مدة الاحرام يثبت حكم الاحصار فى حقه وقد ازدادت مدة الاحرام هنا فلماذا لايثبت حكم الاحصار فى حقه قلنا لا كذلك فانه يتمكن من التحلل بالحلق الا من النساء وان كان يلزمه بعض الدماء فلا يتحقق العذر الموجب للتحلل هنا ﴿ قال ﴾ واذا قدم مكة فاحصر بها لم يكن محصراً وذكر على بن الجعد عن أبى يوسف رحمهم الله تعالى قال سألت أبا حنيفة رحمه الله تعالى عن المحرم يحصر فى الحرم فقال لايكون محصراً فقلت أليس أن النبى صلى الله عليه وسلم أحصر بالحديبية وهي من الحرم فقال ان مكة يومئذ كانت دار الحرب فأما اليوم فهى دار الاسلام فلا يتحقق الاحصار فيها قال أبو يوسف رحمه الله تعالى وانما أنا أقول اذا غلب العدو على مكة حتى حالوا بينه وبين البيت فهو محصر والاصح أن يقول اذا كان محرما بالحج فان منع من الوقوف وطواف الزيارة جميعا فهو محصر وان لم يمنع من أحدهما لايكون محصراً لانه ان لم يكن ممنوعا من الطواف يمكنه أن يصبر حتى يفوته الحج فيتحلل بالطواف والسعى وان لم يكن ممنوعا من الوقوف يمكنه أن يقف بعرفة ليتم حجه وان كان

ممنوعا منهما فقد تعذر عليه الاتمام والتحلل بالطواف فيكون محصراً كما لو أحصر فى الحل

﴿قال﴾ رجل أهل بعمرتين معا فسار الى مكة ليقضيهما ثم أحصر قال يبعث بالهدى لواحد والأصل في هذه المسئلة أن نقول من أحرم بعمرتين معا أو بحجتين معا انعقد احرامه بهما فى قول أبي حنيفة وأبي يوسف رحمهما الله تعالى وقال محمد والشافعي رحمهما الله تعالى ينعقد احرامه بأحدهما لان الاحرام غير مقصود لعينه بل لاداء الأفعال به ولا يتصور اداء حجتين في سنة واحدة ولا اداء عمرتين في وقت واحد والعقد اذا خلا عن مقصوده لا يكون منعقداً أصلا فاذا خلا أحد العقدين هنا عما هو مقصود لم ينعقد الاحرام الا بأحدهما وقاسا بالصوم والصلاة فان من شرع فى صومين في يوم واحد أو فى صلاتين بتكبيرة واحدة لا يصير شارعاً الا فى أحدهما وهذا على أصل الشافعى رحمه الله تعالى واضح لأن عنده الاحرام من الاركان ولهذا لا ينعقد الاحرام بالحج فى غير أشهر الحج عنده وعند محمد رحمه الله تعالى وان كان الاحرام من الشرائط في بعض الاحكام جعل من الاركان . ألا ترى أن فائت الحج ليس له أن يستديم الاحرام الى أن يؤدى الحج به فى السنة القابلة ولو كان من الشرائط لكان له ذلك كما في الطهارة للصلاة فاذا كان من الاركان فهو بمنزلة سائر الاعمال لا يتصور اجتماع المثنى منه فى وقت واحد كالوقوف لحجتين والطواف لعمرتين وأبو حنيفة وأبو يوسف رحمهما الله تعالى قالا لا تنافي بين العقدين بدليل انه يثبت أحدهما وهما متساويان والاصل أنه اذا كان منافاة بين العقدين المتساويين أن لا يثبت أحدهما كنكاح الأختين معاً واذا ثبت أنه لا منافاة انعقد الاحرام ثم أداء الافعال لا يتصل بالاحرام والتنافي بينهما فى أداء الافعال واذا كان أداء الافعال لا يتصل بالاحرام لا يمنع انعقاد الاحرام بهما بخلاف الصوم والصلاة فالشروع هناك من الاداء ويتصل به الاداء والوقت معيار الصوم فلا يتصور أداء الصومين في وقت واحد ثم الاحرام سبب لالتزام الاداء من غير أن يتصل به الاداء فيكون بمنزلة النذر والنذر بالعمرتين صحيح وقد بينا فيما سبق ان الاحرام من جملة الشرائط ابتداء واذا أعطى له حكم الاركان انتهاء فكان بمنزلة الطهارة للصلاة فلا تتحقق المنافاة فيه كمن تطهر لاداء الصلاتين اذا عرفنا هذا فنقول عند أبي يوسف رحمه الله تعالى من عقد احرامه بهما يصير رافضاً لاحدهما لانه كما فرغ من الاحرام جاء أوان اداء الاعمال والمنافاة متحققة فيصير رافضا لاحدهما وعليه دم لرفضها ويمضى في الآخر فان كان احرم بعمرتين فعليه

قضاء العمرة التي رفضها وان كان احرامه بحجتين فعليه قضاء عمرة وحجة لرفض أحدهما وعند أبي حنيفة رحمه الله تعالى لا يصير رافضاً لاحدهما مالم يشتغل بالعمل للآخر في ظاهر الرواية كما يسير الى مكة لاداء الاعمال يصير رافضاً لاحدهما وفي الرواية الأخرى مالم يأخذ في الطواف لا يصير رافضاً لاحدهما لانه لما لم يتناف الاحرامان ابتداء لا يتنافيان بقاء بل البقاء أسهل من الابتداء وانما المنافاة في الاعمال فما لم يشتغل بعمل أحدهما لا يصير رافضاً للآخر وفائدة هذا الاختلاف انما تظهر فيما اذا أحصر قبل أن يسير الى مكة فعلى قول أبي حنيفة رحمه الله تعالى يبعث بهديين للتحلل لانه محرم باحرامين وعند أبي يوسف رحمه الله تعالى يبعث بهدي واحد لانه صار رافضاً لاحدهما فانما أحصر وهو حرام باحرام واحد وعند محمد رحمه الله تعالى لم ينعقد الا احرام واحد فلا يبعث الا بهدي واحد وان كان سار الى مكة ثم أحصر فانما يبعث بهدي واحد لانه صار رافضاً لاحدهما حين سار في عمل الآخر فعليه دم للرفض ودم آخر للتحلل فاما حكم القضاء فان كان أهل بعمرتين فعليه قضاء عمرتين وان كان أهل بحجتين فعليه قضاء حجتين وعمرتين ﴿ قال ﴾ رجل أهل بشئ واحد لا ينوي حجة ولا عمرة ينعقد احرامه مع الابهام لما روي أن علياً وأبا موسى رضي الله عنهما لما قدما من اليمن قال لهما رسول الله صلى الله عليه وسلم بم أهللتما فالا أهللنا باهلال كاهلال رسول الله صلى الله عليه وسلم فقد صحح رسول الله صلى الله عليه وسلم احرامهما مع الابهام وقد بينا أن الاحرام بمنزلة الشرط للنسك ابتداء والابهام فيه لا يمنع صحته كالطهارة للصلاة وبعد ما انعقد الاحرام مبهما فللخروج منه طريقان شرعا إما الحج أو أعمال العمرة فيتخير بينهما ان شاء خرج عنه بأعمال العمرة وان شاء بأعمال الحج وكان تعيينه في الانتهاء بمنزلة التعيين في الابتداء فان أحصر قبل أن يعين شيئاً فعليه أن يبعث بهدي واحد لانه محرم باحرام واحد فالتحلل عن احرام واحد وعليه قضاء عمرة استحسانا وفي القياس عليه قضاء حجة وعمرة لان احرامه ان كان للحج فعليه قضاء حجة وعمرة والأخذ بالاحتياط في قضاء العبادات واجب ولكنه استحسن فقال المتيقن به تصير ديناً في ذمته فقط والمتيقن العمرة ولما كان متمكنا من الخروج عن عهدة هذا الاحرام قبل الاحصار بأداء العمرة فكذلك بعد الاحصار يتمكن من الخروج عن هذه العهدة بأداء العمرة ﴿ قال ﴾ وان لم يحصر فهو على خياره مالم يطف بالبيت فان طاف بالبيت قبل ان ينوي شيئاً فهي عمرة لان طواف

العمرة واجب والتحية فى الحج ليس بواجب فلا تحقق المعارضة بين الواجب وبين ماليس بواجب فلهذا جعلنا طوافه للعمرة ويحصل التعيين به ﴿قال﴾ وكذلك اذا جامع قبل التعيين فعليه دم الجماع والمضى فى أعمال العمرة وقضاء عمرة لانه لايلزمه الا المتيقن به اذا آل الامر الى ان يصير ديناً والمتيقن هو العمرة فلهذا تعين احرامه للعمرة ولانه لو تعين للحج وقد أفسدها بالجماع فى هذه السنة فيفوته الحج بصفة الصحة أصلا فى هذه السنة واذا تعين للعمرة لايفوته شئ فلهذا تعين احرامه للعمرة ﴿قال﴾ ولو أهل بشئ واحد كما بينا وسمى ثم نسيه وأحصر بعث بهدى واحد لما بينا انه محرم باحرام واحد ﴿قال﴾ واذا تحلل بالهدي فعليه عمرة وحجة وهذا احتياط وأخذ بالثقة لجواز ان يكون حين أحرم نوى الحج فيلزمه قضاء عمرة وحجة بخلاف الأول فان هناك يتيقن انه لم ينو الحج عند احرامه ووجوب القضاء عليه باعتبار نية الحج فاذا تيقن هناك انه لم ينو الحج لايكون للأمر بالاحتياط معنى وهنا هو غير متيقن فمن الجائز انه حين أحرم نوى الحج فكان هذا أوان الأخذ بالاحتياط فلهذا يحتاط ويقضى عمرة وحجة والفرق بين ماذا لم يعين فى الابتداء وبين ماذا عين ثم نسى ظاهر في المسائل الا ترى ان من أعتق احدى أمتيه بغير عينها لايجب عليه ان يجتنبهما وبمثله لو أعتق احداهما بعينها ثم نسى فعليه ان يجتنبهما الا ان يتذكر وكذا ان لم يحصر فى هذا الفصل ولكنه وصل الى البيت فعليه أن يؤدى عمرة وحجة ويلزمه مايلزم القارن لانه يحتمل انه نوى احرام الحج ويحتمل انه نوى احرام العمرة فيجمع بينهما أخذاً بالاحتياط فى العبادة الا ترى ان من نسى صلاة من صلاة اليوم والليلة لايعرفها يلزمه قضاء صلاة يوم وليلة استحساناً فكذلك هنا ﴿قال﴾ ولو جامع قبل ان يصل الى البيت فعليه هدى واحد للجماع لانه يتيقن انه محرم باحرام واحد ولكن عليه اتمام عمرة وحجة لان الفاسد معتبر بالصحيح فكما ان قبل الافساد عليه عمرة وحجة فكذلك بعد الافساد عليه المضى فى عمرة وحجة لانه لايخرج من الاحرام بالافساد قبل أداء الاعمال والفاسد معتبر بالصحيح وليس عليه دم القران لان دم القران انما يلزمه عند صحة النسكين ﴿قال﴾ ولو جامع بعد مانوى ان يجعلها عمرة وحجة ولبي بهما فعليه دمان لانه يتيقن بعد مالبي بهما انه محرم باحرامين بطريقة اضافة أحد الاحرامين الى الآخر فعليه دمان للجماع وحكمه فى القضاء مثل الأول كما بينا ﴿قال﴾ ولو أهل بشيئين ثم نسيهما فاحصر بعث بهديين لانه متيقن انه محرم باحرامين فاذا تحلل بهديين كان عليه عمرتان

وحجة استحسانا وفى القياس عليه حجتان وعمرتان لان من الجائز انه نوي عند احرامه حجتين فعليه قضاء عمرتين وحجتين احتياطا ولكنه استحسن فقال فعل المسلم محمول على الصحة ما أمكن وعلى ماهو الأفضل فلا يحمل على الفساد الا بعد تعذر حمله علي الصحة فلو جعلنا احرامه بحجة وعمرة كان فيه حمل أمره على الصحة وعلي ماهو الأفضل وهو القران ولو جعلنا احرامه بحجتين كان فيه حمل أمره على الفساد لانه يتعذر عليه الجمع بينهما أداء فلهذا جعلناه كالمحرم بالحج والعمرة فاذا تحلل بهديين كان عليه عمرتان وحجة بمنزلة القارن وان لم يحصر ووصل الى البيت فكذلك الجواب يجعل احرامه عمرة وحجة كما يعمل القارن استحسانا وكان القياس أن يقضى عمرته وحجته مع الناس وعليه دم القران وعليه دم آخر وحجة وعمرة لان من الجائز أنه كان أحرم بحجتين فعليه دم لرفض احداهما وقضاء حجة وعمرة ومن الجائز أنه أحرم بعمرة وحجة فعليه دم القران فقلنا إنه يحتاط من كل جانب فيقضى عمرته وحجته مع الناس وعليه دم القران لاحتمال أحد الجانبين ثم عليه دم وقضاء عمرة وحجة لاحتمال الجانب الآخر وان كان قد أهل بعمرتين فقد أتي بأعمال احداهما وقضى الاخرى مع قضاء الحج فيصير خارجا مما عليه بيقين هذا هو القياس ولكنه استحسن بجعله قارنا حملا لامره على الصحة وعلى مايفعله الناس ثم عليه دم وقضاء عمرة وحجة وكذلك لوجامع فيهما وهو بمنزلة القارن اذا جامع استحسانا لان الفاسد معتبر بالصحيح والله أعلم بالصواب

باب الجماع

﴿ قال ﴾ واذا جامع الرجل امرأته وهما مهلان بالحج قبل أن يقفا بعرفة فعلى كل واحد منهما شاة ويمضيان فى حجتهما وعليهما الحج من قابل هكذا روى عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه سئل عمن واقع امرأته وهما محرمان بالحج قال يريقان دما ويمضيان فى حجتهما وعليهما الحج من قابل وهكذا روى عن الصحابة عمر وعلى وابن مسعود رضى الله عنهم ولكنهم قالوا اذا رجعا للقضاء يفترقان معناه ان يأخذ كل واحد منهما فى طريق غير طريق صاحبه ومالك رحمه الله تعالى أخذ بظاهر هذا اللفظ فقال كما خرجا من بيتهما فعليهما أن يفترقا ولكن هذا بعيد من الفقه فان له أن يواقعها مالم يحرما والافتراق للتحرز عن المواقعة

فلا معنى للامر بالافتراق فى وقت تحل المواقعة بينهما فيه وزفر رحمه الله تعالى يقول يفترقان من وقت الاحرام لان الافتراق نسك بقول الصحابة رضى الله عنهم وأوان أداء ماهو نسك بعد الاحرام وهذا ليس بقوى فان الافتراق ليس بنسك في الاداء فلايكون نسكا فى القضاء لان القضاء بصفة الاداء وقال الشافعى رحمه الله تعالى اذا قربا من الموضع الذى جامعها فيه يفترقان لانهما لا يأمنان اذا وصلا الى ذلك الموضع أن تهيج بهما الشهوة فيواقعها فيفترقان للتحرز عن هذا وهذا ليس بصحيح أيضاً لانه انما واقعها فى السنة الاولى بسبب النكاح القائم بينهما فلووجب الافتراق انما يجب عن النكاح وأحد لايأمر بهذا ثم اذا بلغا الى ذلك الموضع فتأملا فيما لحقهما من المشقة بسبب لذة يسيرة ازدادا ندماوتحرزا عن ذلك ثانياً لكيلا يصيبهما الآن مثل ما أصابهما فى المرة الأولى ولكنا نقول مراد الصحابة رضى الله عنهم انهما يفترقان على سبيل الندب ان خافا على أنفسهما الفتنة لا أن يكون ذلك واجباً عليهما كما يندب الشاب الى الامتناع عن التقبيل فى حالة الصيام اذا كان لايأمن على نفسه ماسوى ذلك ﴿ قال ﴾ وان كانا قارنين فعلى كل واحد منهما شاتان لان كل واحد منهما محرم باحرامين وعلى كل واحد منهما قضاء عمرة وحجة ان لم يكن طاف بالبيت قبل المواقعة وقد سقط دم القران عنهما لفساد نسكهما وان لزمهما المضى في الفاسد لأن هذا دم نسك فلا يجب الا على من جمع بين الحج والعمرة بصفة الصحة وان كان طاف بالبيت قبل الجماع فكذلك الجواب في انه يجب عليه دمان لان بالطواف لم يتحلل عن احرام العمرة مالم يحلق ولكن ليس عليه قضاء العمرة هنا لانه انما جامع بعد ما أدى عمرته لأن ركن العمرة هو الطواف فلم تفسد عمرته بهذا وانما فسد حجه فعليه قضاؤه وقد سقط عنه دم القران بفساد أحد النسكين وان جامع بعد ماوقف بعرفة لم يفسد واحد من النسكين عندنا وقد بينا هذا ولكن عليه جزور لجماعه بعد الوقوف فى احرام الحج وشاة لجنايته على احرام العمرة وعليه دم القران لأنه أدى النسكين بصفة الصحة ﴿ قال ﴾ واذا جامع الحاج بعدما وقف بعرفة فأهدى جزوراً ثم جامع بعد ذلك فعليه شاة لانه دخل احرامه نقصان بالجماع الاول فالجماع الثانى صادف احراما ناقصاً فيكفيه شاة بخلاف الجماع فى المرة الأولى فان هناك صادف احراماً تاماً فكان عليه جزور ﴿قال﴾ وان طاف أربعة أشواط من طواف الزيارة بعد ماحلق أو قصر ثم جامع فليس عليه شئ لأن أكثر أشواط الطواف في حكم التحلل

لجميع الطواف فكما انه لو أتم الطواف تحلل في حق النساء فكذلك اذا أتى بأكثر أشواط الطواف وذكر ابن سماعة عن محمد رحمهما الله تعالى أنه اذا طاف جنبا ثم جامع بعد قبل الاعادة في القياس لاشئ عليه كما لو طاف محدثا لان التحلل يحصل بطواف الجنب وفي الاستحسان عليه دم فيحتاج الى الفرق بين هذا وبين ذلك والفرق ما بينا أن طواف الجنب غير معتد به الا في حكم التحلل ولهذا لو أعاده انفسخ الاول بالثاني في أصح الطريقين فصار في المعنى كالجماع قبل الطواف وهنا ما أتى به من أكثر أشواط الطواف معتد به على الاطلاق توضيحه أن ما بقي هنا يقوم الدم مقامه فيكون هذا نظير النقصان في طواف المحدث ولو طاف محدثا ثم جامع لم يلزمه شئ بخلاف ما اذا طاف جنبا فان الواجب هناك لا يجب بمقابلة أصل الطواف عند فوت أدائه وهي البدنة لجماعه في تلك الحالة كجماعه قبل الطواف وان لم يكن حلق قبل الطواف حتى جامع بعد ما طاف أربعة أشواط فعليه دم لارتكاب محظور الاحرام فان التحلل بالطواف لا يحصل اذا لم يحلق ﴿ قال ﴾ والمس والتقبيل عن شهوة والجماع فيما دون الفرج أنزل أو لم ينزل لا يفسد الاحرام وللشافعي رحمه الله تعالى قول أنه اذا اتصل به الانزال يفسد به الاحرام على قياس الصوم فانه يفسد بالتقبيل اذا اتصل به الانزال ولكنا نقول فساد الاحرام حكم متعلق بعين الجماع ألا ترى أن بارتكاب سائر المحظورات لا يفسد وما تعلق بعين الجماع من العقوبة لا يتعلق بالجماع فيما دون الفرج كالحد ثم ما يجب هنا أبلغ مما يجب هناك وهو القضاء فيكون قياس الكفارة في الصوم ولا يجب بالجماع فيما دون الفرج الكفارة هناك فكذلك لا يجب هنا القضاء ولكن عليه دم أما اذا أنزل فغير مشكل وكذلك اذا لم ينزل عندنا وللشافعي رحمه الله تعالى قول أنه لا يلزمه شئ اذا لم ينزل على قياس الصوم فانه لا يلزمه شئ اذا لم ينزل بالتقبيل فكذلك في الحج ولكنا نقول الجماع فيما دون الفرج من جملة الرفث فكان منهيا عنه بسبب الاحرام وبالاقدام عليه يصير مرتكبا محظور احرامه فيلزمه الدم وهكذا ينبغي في الصوم الا أن الشرع ورد بالرخصة في التقبيل هناك ثم المحرم هناك قضاء الشهوة ولا يحصل ذلك بالتقبيل بدون الانزال وهنا المحرم الجماع بدواعيه والتقبيل من جملتها . ألا ترى أن التطيب محرم هنا ولا يحرم هناك ﴿ قال ﴾ والنظر لا يوجب على المحرم شيئا وان أنزل لأن النظر بمنزلة التفكر اذا لم يتصل منه صنع بالمحل ولو تفكر فأمنى لا يلزمه شئ فكذلك اذا

نظر

نظر ﴿ قال ﴾ وحكم الجماع في الحج والعمرة واحد اذا كان عن نسيان أو عمد أو في حال نوم أو اكراه أو طوع الا في الاثم أما الناسي عندنا يفسد نسكه بالجماع ويلزمه مايلزم العامد الا أنه لايأثم بعذر النسيان وللشافعي رضي الله عنه قول انه لايفسد النسك بجماع الناسي على قياس الصوم ولكنا نقول هذا الحكم تعلق بعين الجماع وبسبب النسيان لاينعدم عين الجماع وهذا لانه تداقترن بحالة ما يذكره وهو هيئة المحرمين فلا يعذر بالنسيان كما في الصلاة اذا أكل أوشرب بخلاف الصوم فانه لم يقترن بحالة مايذكره فجعل النسيان فيه عذراً في المنع من افساد الصوم بخلاف القياس ﴿قال﴾ وان كانت نائمة أو مكرهة يفسد حجها عندنا ولا يفسد عند الشافعي رحمه الله تعالى بناء على أصله ان الاكراه متى أباح الاقدام أعدم أصل الفعل من المكره في الاحكام والنوم يعدم أصل الفعل من النائم ولهذا قال لايفسد الصوم بهذا الفعل في حالة الاكراه أوالنوم فكذلك الاحرام وعندنا تأثير الاكراه والنوم في دفع المأثم لافي اعدام أصل الفعل ألا ترى أنه يلزمه الاغتسال ويثبت به حرمة المصاهرة فكذلك يتعلق به فسادالنسك ويستوي ان كان الزوج محرما أو حلالا بالغاً أو صغيراً عاقلا أومجنونا أوتكون المرأة مجنونة أو صغيرة لان فساد النسك متعلق بعين الجماع وذلك لاينعدم بالجنون والصغر اذا كان يجامع مثله وانما قلنا انه يتعلق بعين الجماع لان المنهى عنه في الاحرام الرفث والرفث اسم الجماع ﴿ قال ﴾ رجل أهل بعمرة وجامع فيها ثم أحرم بأخرى ينوي قضاءها قال هي هي لانه بالجماع وان فسد نسكه فقد لزمه المضي في الفاسد ولا يخرج من الاحرام الا بأداء الاعمال فنيته في الاحرام بالاهلال الثاني لغو لانه ينوي ايجاد الموجود ونية القضاء كذلك فان الاحرام الواحد لايتسع للقضاء والاداء فكان عليه دم للجماع ويفرغ منها وعليه عمرة وكذلك هذا الحكم لو كان مهلا بالحجة ﴿قال﴾ وان جامع في العمرة قبل الطواف ثم أضاف اليها حجة يقضيهما جميعاً لان اضافة الحج الى العمرة الصحيحة جائز والى العمرة الفاسدة أولى وليس عليه دم القران لفساد أحد النسكين وكذلك يسقط عنه دم ترك الوقت اذا أفسد بعد ما أحرم به يعني اذا جاوز الميقات حلالا ثم أحرم بعمرة أو حجة فعليه دم لترك الاحرام من الميقات فان أفسدها بالجماع سقط عنه هذا الدم لانه وجب عليه قضاء النسك فيعود فيحرم من الميقات ولان الدم انما يلزمه بترك الاحرام من الميقات لانه يؤدي النسك بهذا الاحرام ولم يتأد نسكه بهذا الاحرام حين أفسده ولهذا لزمه قضاؤه ﴿قال﴾ المحرم بالعمرة اذا جامع النساء

ورفض احرامه وأقام حلالا يصنع ما يصنع الحلال من الطيب والصيد وغيره فعليه أن يعود حراما كما كان لان بافساد الاحرام لم يصر خارجا منه قبل أداء الاعمال وكذلك بنية الرفض وارتكاب المحظورات فهو محرم على حاله الا أن عليه بجميع ما صنع دم واحد لما بينا أن ارتكاب المحظورات استند الى قصد واحد وهو تعجيل الاحلال فيكفيه لذلك دم واحد وعليه عمرة مكان عمرته لانها لزمته بالشروع والأداء بصفة الفساد لاينوب عما لزمه بصفة الصحة فعليه قضاؤها والله سبحانه وتعالى أعلم

باب الدهن والطيب

﴿اعلم﴾ بأن المحرم ممنوع من استعمال الدهن والطيب لقوله صلى الله عليه وسلم الحاج الشعث التفل وقال يأتون شعثا غبرا من كل فج عميق واستعمال الدهن والطيب يزيل هذا الوصف وما يكون صفة العبادة يكره ازالته الا ان في ظاهر الرواية قال ان استعمل الطيب في عضو كامل يلزمه الدم وقد فسره هشام عن محمد رحمهما الله تعالى قال كالفخذ والساق ونحوهما وان استعمله فيما دون ذلك فعليه الصدقة وعلى قول محمد رحمه الله تعالى عليه بحصته من الدم وقال الشعبي رحمه الله تعالى القليل والكثير من الطيب سواء في وجوب الدم به لان رائحة الطيب توجد منه سواء استعمل القليل أو الكثير ولكنا نقول الجزاء انما يجب بحسب الجناية وانما تتكامل الجناية بما هو مقصود من قضاء التفث والمعتاد استعمال الطيب في عضو كامل فتتم به جنايته وفيما دون ذلك في جنايته نقصان فتكفيه الصدقة ومحمد رحمه الله تعالى يوجب بحصته من الدم اعتبارا للجزء بالكل كما هو أصله وذكر في المنتقى اذا طيب شاربه أو طرفا من أطراف لحيته دون الربع فعليه الصدقة وان استعمل الطيب في ربع رأسه فعليه الدم وكذلك في ربع عضو آخر وجعل الربع بمنزلة الكمال على قياس الحلق ثم الدهن اذا كان مطيبا كدهن البان والبنفسج والزنبق فهو طيب يجب باستعماله الدم وكذلك اذا كان الدهن قد طبخ وجعل فيه طيب فاما اذا ادهن بزيت أو بخل غير مطبوخ فعليه الدم عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى وقال أبو يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى عليه صدقة وقال الشافعي رحمه الله تعالى لو استعمله في الشعر فعليه دم وان استعمله في غيره لم يلزمه شئ لان استعمال الدهن في الشعر يزيل الشعث فيكون من قضاء التفث واما في غير الشعر ليس فيه معنى

قضاء التفث ولا معنى استعمال الطيب لان الدهن مأكول وليس بطيب فيكون قياس الشحم والسمن وبهذا يحتج أبو يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى ولكنهما قالا استعمال الدهن يقتل الهوام فيكون فيه بعض الجناية فيلزمه الصدقة وأبو حنيفة رحمه الله تعالى يقول الدهن أصل الطيب فان الروائح تلقى في الدهن فيصير تاما فيجب باستعمال أصل الطيب ما يجب باستعمال الطيب كما اذا كسر المحرم بيض الصيد يلزمه الجزاء كما يجب بقتل الصيد ﴿ قال ﴾ واذا دهن شقاق رجله بزيت أو شحم أو سمن لم يكن عليه شيء لان قصده التداوى والتداوى غير ممنوع منه في حال الاحرام ولانه لو أكله لم يلزمه شيء فان دهن به شقاق رجله أولى ﴿قال﴾ ويكره للمحرم أن يشم الطيب والزعفران هكذا روى عن عمر وجابر رضى الله عنهما وكان ابن عباس رضى الله عنه لا يرى به بأسا لانه انما يحرم عليه مس الطيب وهو لم يمسه وان شم رائحته كمن اجتاز في سوق العطارين لم يكره له ذلك وان كان محرما مع أن الريحان من جملة نبات الارض لا من الطيب فهو كالتفاح والبطيخ ونحوهما ولكنا نأخذ بقول عمر رضي الله عنه لان في الطيب معنى الرائحة واستعمال عين الطيب غير مقصود بل المقصود من الطيب رائحته فما يوجد منه رائحة الطيب يكره للمحرم أن يشمه لأن ذلك من قضاء التفث . وقد روي عن أبي يوسف رحمه الله تعالى في التفاح هكذا ومن فرق فقال المقصود هناك الاكل فأما الريحان فليس فيه مقصود سوى رائحته فيمنع منه في حالة الاحرام ولكن لا يجب عليه شيء لان الاستمتاع لا يتم بمجرد اشمام الرائحة بمنزلة الجلوس عند العطار ونحوه وذكر حمران عن ابان عن عثمان رضي الله تعالى عنهم أنه سئل عن المحرم أيدخل البستان قال نعم ويشم الريحان فهو دليل لمن أخذ بقول ابن عباس رضى الله تعالى عنه ﴿قال﴾ فان كان تطيب أو ادهن قبل الاحرام ثم وجد ريحه بعد الاحرام لم يضره وكذلك ان أجمر ثيابه قبل أن يحرم ثم لبسها بعد الاحرام فلا شيء عليه وذكر هشام عن محمد رحمهما الله تعالى ان المحرم اذا دخل بيتا قد أجمر فيه فطال مكثه حتى علق ثوبه لا يلزمه شيء ولو أجمر ثيابه بعد الاحرام فعليه الجزاء لأن الاجمار اذا كان في البيت فعين الطيب لم يتصل بثوبه ولا ببدنه انما نال رائحته فقط بخلاف ما اذا أجمر ثيابه فان عين الطيب قد علق بثيابه فاذا كان الاجمار قبل الاحرام لم يكن ممنوعا عن استعمال عين الطيب يومئذ وانما بقى مع المحرم رائحته فلا يلزمه شيء ﴿ قال ﴾ ولا بأس بأن يأكل الطعام الذي فيه الزعفران أو

الطيب هكذا روى عن ابن عمر رضى الله تعالى عنهما أنه كان يأكل السكباج الاصفرفى احرامه ولأن قصده بهذا الطعام التغذى لا التطيب وان أكل الزعفران من غير أن يكون فى الطعام فعليه دم ان كان كثيراً لأن الزعفران لا يتغذى به كما هو وانما يجعل تبعاً للطعام ومن أكل الزعفران كما هو يضحك حتى يموت فكان هو بالاكل مطيباً فمه بالزعفران وهو عضو فيلزمه الدم فأما اذا جعل في الطعام فقد صار مستهلكا فيه ان كان في طعام قد مسته النار وان كان في طعام لم تمسه النار مثل الملح وغيره فلا بأس به أيضا لأنه صار مغلوبا فيه والمغلوب كالمستهلك الا أن يكون الزعفران غالباً على الملح فحينئذ هو والزعفران البحت سواء وان مس طيبا فان لزق بيديه تصدق بصدقة الا أن يكون مالزق بيديه كثيراً فحينئذ يلزمه الدم وقد بينا حد الكثير فيه وان لم يلتزق به شئ فلا شئ عليه بمنزلة مالو اجتاز فى سوق العطارين وان استلم الركن فأصاب فمه أو يده خلوق كثير فعليه دم وان كان قليلا فعليه صدقة اذ لافرق بين أن يكون الخلوق الملتزق به من الركن أو من موضع آخر ﴿قال﴾ ولا بأس بأن يكتحل المحرم بكحل ليس فيه طيب فان كان فيه طيب فعليه صدقة الا أن يكون كثيراً فعليه الدم لأن الكحل ليس بطيب فلا يمنع من استعماله وان كان فيه طيب فتتفاوت الجناية باستعماله من حيث القلة والكثرة كما فى سائر الاعضاء وان كان من أذى فعليه أى الكفارات الثلاث شاء لما بينا أن فيما يجب فيه الدم على المحرم اذا لم يكن معذوراً فان كان عن عذر وضرورة يتخير بين الكفارات الثلاث وكذلك لو تداوى بدواء فيه طيب فألزقه بجراحه أو شرب شرابا لأن التداوى يكون عن ضرورة وان داوى قرحة بدواء فيه طيب فألزقه بجرحه ثم خرجت به قرحة أخرى والاولى على حالها فداوى الثانية مع الأولى فليس عليه الا كفارة واحدة فكأنه فعل الكل دفعة واحدة اذا لم تبرأ الاولى لان الجنايات استندت الى سبب واحد ﴿قال﴾ وللمحرم أن يبط القرحة ويجبر الكسر ويعصب عليه وينزع ضرسه اذا اشتكى ويحتجم ويغتسل ويدخل الحمام لأن هذا كله من باب المعالجة فالمحرم والحلال فيه سواء . ألا ترى أن النبي صلى الله عليه وسلم احتجم وهو صائم محرم بالقاحة ودخل عمر رضى الله تعالى عنه الحمام بالجحفة وهو محرم ﴿قال﴾ وان غسل رأسه ولحيته بالخطمى فعليه دم فى قول أبى حنيفة رحمه الله تعالى وفى قول أبي يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى عليه صدقة لان الخطمى ليس بطيب بل هو كالاشنان يغسل به

رأسه ولكنه يقتل الهوام فلذلك يلزمه الصدقة وروى عن أبي يوسف رحمه الله تعالى قال لايلزمه شئ قالوا وتأويل تلك الرواية انه اذا غسل رأسه بالخطمي بعد الرمي يوم النحر فاما قبل ذلك يلزمه الصدقة عنده وأبو حنيفة رحمه الله تعالى يقول الخطمي من الطيب فان له رائحة وان لم تكن زكية وهو يقتل الهوام أيضاً فتتكامل الجناية باعتبار المعنيين فلهذا يلزمه الدم ﴿ قال ﴾ وان خضبت المحرمة بالحناء يدها فعليها دم لما روى ان النبي صلى الله عليه وسلم نهى المعتدة ان تختضب بالحناء وقال الحناء طيب ولان له رائحة مستلذة وان لم تكن زكية وان خضب رأسه بالوسمة رجل أو امرأة فلادم عليه لان الوسمة ليست بطيب انما تغير لون الشعر الا انه روى عن أبي يوسف رحمه الله تعالى انه اذا خضب رأسه بالوسمة فعليه دم لا للاختضاب ولكن لتغطية الرأس به وهذا هو الصحيح ﴿ قال ﴾ وان خضب لحيته به فليس عليه دم ولكن ان خاف ان يقتل الهوام أطعم شيئا لان فيه معنى الجناية من هذا الوجه ولكنه غير متكامل فتلزمه الصدقة والله سبحانه وتعالى أعلم بالصواب واليه المرجع والمآب

﴿ باب مايلبسه المحرم من الثياب ﴾

﴿ قال ﴾ ولا بأس بان يلبس المحرم القباء ويدخل فيه منكبيه دون يديه عندنا وقال زفر رحمه الله تعالى ليس له ذلك لان القباء مخيط فاذا أدخل فيه منكبيه صار لابساً للمخيط فان القباء يلبس هكذا عادة ولكنا نقول لبس القباء انما يحصل بادخال اليدين فى الكمين فاذا لم يفعل ذلك كان واضعا القباء على منكبيه لا لابساً وهذ لانه في معنى لبس الرداء لانه يحتاج الى تكلف حفظه على منكبيه عند اشتغاله بعمل كما يحتاج اليه لابس الرداء اما اذا أدخل يديه في كميه فلا يحتاج فى حفظه على نفسه عند الاشتغال بالعمل فيكون لابساً للمخيط وكذلك ان زره عليه كان لابساً لانه لايحتاج الى تكلف حفظه عليه بعد مازره فان فعل ذلك يوما أو أكثر فعليه دم وهكذا روى عن أبي يوسف رحمه الله تعالى وعلى قول الشافعى رحمه الله تعالى اذا لبس المخيط لزمته الكفارة وان كان فى ساعة واحدة لان لبس المخيط محظور الاحرام فيصير هو مرتكباً محظور الاحرام فيلزمه الدم وان فعله فى ساعة واحدة كالتطيب ولكنا نقول انما تتم جنايته بلبس مقصود واللبس المقصود فى الناس عادة يكون فى يوم كامل فان من أصبح يلبس الثياب ثم لاينزعها الى الليل فاذا لبس فى هذه المدة تكاملت

الجناية باستمتاع مقصود وفيما دون ذلك لم تتكامل جنايته باستمتاع مقصود فتكفيه صدقة الا ان أبا حنيفة رحمه الله تعالى كان يقول أولا انه يرجع المرء الى بيته قبل الليل فينزع ثيابه التي لبسها للناس فكان للبس في أكثر اليوم استمتاعا مقصوداً عادة والاكثر ينزل منزلة الكمال ﴿ قال ﴾ ولا بأس بأن يلبس الخز والبرود اذا لم يكن مخيطاً كما كان يفعله في غير الاحرام الا انه لايلبس البرد المصبوغ بالمعصفر أو الزعفران أو الورس فقد روى ابن عمر رضي الله عنهما أن النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن لبس المزعفر والمورس في حالة الاحرام وكذلك المصبوغ بالعصفر عندنا وعلى قول الشافعي رحمه الله تعالى لا بأس به لما روى عن عثمان رضي الله عنه أنه رأى على عبد الله بن جعفر رضي الله عنه رداء معصفراً في احرامه فأنكر عليه ذلك فقال علي رضي الله عنه ما أرى أحداً يعلمنا السنة ولان المعصفر ليس بطيب فهو قياس ثوب هروى ولا بأس للمحرم أن يلبسه ولكنا نستدل بحديث عائشة رضي الله عنها فانها كرهت لبس المعصفر في الاحرام وكذلك عمر بن الخطاب رضي الله عنه أنكر على طلحة الرداء المعصفر حتى قال لا تعجل يا أمير المؤمنين فانه ممشق ولان المعصفر له رائحة وان لم تكن زكية فكان بمنزلة الورس والزعفران وتأويل حديث عبد الله رضي الله عنه أنه كان قد غسل وصار بحيث لا ينفض قد عرف عبد الله ابن جعفر ذلك ولم يعرفه عثمان رضي الله عنه أو كان ذلك مصبوغا بمدر على لون العصفر وقد عرف ذلك علي رضي الله عنه ولم يعرفه عثمان فلهذا قال ما قال فأما المصبوغ على لون الهروى وهو أدنى اللون ليس له رائحة فكان قياس المعصفر اذا غسل حتى صار بحيث لا ينفض وقد بينا هناك أنه لا يلزمه شئ فهذا مثله ثم التقدير في ايجاب الدم عند لبس المصبوغ نحو ما بينا في لبس القباء وكذلك لو لبس قميصاً أو سراويل أو قلنسوة يوما الى الليل فعليه دم وان كان فيما دون ذلك فعليه صدقة كما بينا وانما أراد بهذا اذا لبسه على الوجه المعتاد اما اذا ائتزر بالسراويل أو ارتدى بالقميص أو توشح به فلا شئ عليه لانه يحتاج الى تكلف حفظه على نفسه عند اشتغاله بالعمل فلا يكون لابساً للمخيط وأما في القلنسوة فلتغطية الرأس بها يلزمه الجزاء وقد بينا أن المحرم ممنوع عن تغطية الرأس وقد ذكر هشام عن محمد رحمهما الله تعالى أنه اذا لم يجد الازار ففتق السراويل الا موضع التكة فلا بأس حينئذ بلبسه بمنزلة المئزر وهو نظير ما ورد به الاثر فيما اذا لم يجد المحرم نعلين قطع خفيه

أسفل من الكعبين ليصير فى معنى النعلين وفسر هشام عن محمد رحمهما الله تعالى الكعب
فى هذا الموضع بالمفصل الذى فى وسط القدم عند معقد الشراك وعلى هذا قال
المتأخرون من مشايخنا لا بأس للمحرم بأن يلبس المشك لانه لا يستر الكعب فهو بمنزلة
النعلين فان لبس القميص والقلنسوة والقباء والسراويل يوما الى الليل فعليه دم واحد لان
جنس الجناية واحد والمقصود واحد وهو الاستمتاع بلبس المخيط فعليه دم واحد كما لو
حلق رأسه كله وكذلك ان غطى وجهه يوما فعليه دم وقد بينا فيما سبق أنه ليس للمحرم
أن يغطى وجهه ولا رأسه عندنا خلافاً للشافعى رحمه الله تعالى وقد ورد الاثر بالنهى عن
تغطية اللحية فى الاحرام لانه من الوجه فعرفنا أنه لا يغطى وجهه ﴿ قال ﴾ ولا بأس بأن
يلبس الهميان والمنطقة يشد بها حقويه فيها نفقته هكذا روى عن عائشة رضى الله عنها أنها
سئلت هل يلبس المحرم الهميان فقالت استوثق من نفقتك بما شئت وفى حديث ابن عباس
رضى الله عنهما عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه لم ير للمحرم بأساً بأن يعقد الهميان على
وسطه وفيه نفقته وكان مالك رحمه الله تعالى يقول ان كان فيه نفقته فلا بأس وان كان فيه
نفقة غيره كرهت له ذلك لانه لا حاجة الى حمل نفقة غيره ولكنا نقول جواز لبس
الهميان والمنطقة باعتبار أنه ليس في معنى لبس المخيط وفي هذا يستوى نفقته ونفقة غيره
وعن أبى يوسف رحمه الله تعالى أنه كره للمحرم لبس المنطقة المتخذة من الابريسم فقيل
لانه فى معنى المخيط وقيل هو بناء على أصل أبى يوسف رحمه الله تعالى فى كراهة ماقل
من الحرير وكثر للرجال ﴿ قال ﴾ ويتوشح المحرم بالثياب ولا يعقد على عنقه لانه اذا
عقده لايحتاج فى حفظه على نفسه الى تكلف فكان فى معنى لبس المخيط وكذلك
قالوا اذا ائتزر فلا ينبغى له أن يعقد ازاره على نفسه بحبل أو غيره فقد روى أن النبى
صلى الله عليه وسلم رأى رجلا قد شد فوق ازاره حبلا فقال الق ذلك الحبل ويلك
وكذلك يكره له أن يخل رداءه بخلال لانه لايحتاج الى تكلف فى حفظه على نفسه ولكنه
مع هذا لوفعل لاشئ عليه لان المحظور عليه الاستمتاع بلبس المخيط ولم يوجد ذلك
﴿ قال ﴾ ويكره له أن يعصب رأسه فان فعل يوما الى الليل فعليه صدقة لانه غطى بعض
رأسه بالعصابة وهو ممنوع من تغطية الرأس الا أن ماغطى به جزء يسير من رأسه فتكفيه
الصدقة لعدم تمام جنايته وان عصب شيئاً من جسده من علة أو غير علة فلا شئ عليه

لانه غير ممنوع عن تغطية سائر الجسد سوى الرأس والوجه ولكن يكره له أن يفعل ذلك من غير علة كما يكره شد الازار وشد الرداء على ما بينا ﴿ قال ﴾ وان غطى المحرم ربع رأسه أو وجهه يوما فعليه دم وان كان دون ذلك فعليه صدقة وعن أبي يوسف رحمه الله تعالى قال ان غطى أكثر رأسه فعليه دم والا فعليه صدقة لان القليل من تغطية الرأس لا تتم به الجناية والقلة والكثرة انما تظهر بالمقابلة وهذا أصل أبي يوسف رحمه الله تعالى في المسائل وفي ظاهر رواية الجواب قال ما يتعلق بالرأس من الجناية فللربع فيه حكم الكمال كالحلق وهذا لان تغطية بعض الرأس استمتاع مقصود يفعله الاتراك وغيرهم عادة بمنزلة حلق بعض الرأس فاما المحرمة تغطي كل شئ منها الا وجهها وتلبس كل شئ من المخيط وغيره الا الثوب المصبوغ فان فيما لا حاجة بها الى لبسه فهي بمنزلة الرجل وفيما تحتاج الى لبسه وستره يخالف حالها حال الرجل وقد بيناه ﴿ قال ﴾ ولا بأس لها أن تلبس القفازين هكذا روي عن سعد ابن أبي وقاص رضي الله عنه أنه كان يلبس بناته القفازين في الاحرام ولها أن تلبس الحرير والحلي وعن عطاء رحمه الله تعالى أنه يكره للنساء لبس الحلي في الاحرام والصحيح أنه لا بأس به وقد روى عن ابن عمر رضي الله عنه أنه كان يلبس نساءه الحلي في حالة الاحرام ورأى رسول الله صلى الله عليه وسلم امرأتين تطوفان بالبيت وعليهما سواران من ذهب الحديث فدل أنه لا بأس بذلك ﴿ قال ﴾ وكل ما يحل للمرأة ان تلبسه في غير حالة الاحرام فكذلك يحل في حالة الاحرام الا المصبوغ على ما بينا ﴿ قال ﴾ ولا بأس بان تسدل الخمار على وجهها من فوق رأسها على وجه لا يصيب وجهها وقد بينا ذلك عن عائشة رضي الله عنها لان تغطية الوجه انما يحصل بما يماس وجهها دون ما لا يماسه فيكون هذا في معنى دخولها تحت سقف ويكره لها ان تلبس البرقع لان ذلك يماس وجهها فان لبس المحرم ما لا يحل له من الثياب أو الخفاف يوما أو أكثر من ذلك لضرورة فعليه أي الكفارات شاء وقد بينا فيما سبق ان ما يجب الدم بلبسه في غير موضع الضرورة اذا لبسه لاجل الضرورة يتخير فيه بين الكفارات ما شاء وذكر في الرقيات عن محمد رحمه الله تعالى قال اذا اضطر الى لبس قميص فلبس قميصين فعليه أي الكفارات شاء واذا اضطر الى لبس قميص فلبس معه عمامة أو قلنسوة فعليه دم في لبس القلنسوة ويتخير في الكفارات أيها شاء في لبس القميص لان في الفصل الاول زيادة في موضع الضرورة فلا تكون جناية مبتدأة كما لو اضطر الى لبس قميص فلبس جبة وفي الفصل الثاني الزيادة في

غير موضع الضرورة فكانت جناية مبتدأة فتعلق بها ما هو موجبها ﴿ قال ﴾ فان لبس المخيط للضرورة أياما وكان ينزع بالليل للنوم لا للاستغناء عن ذلك فهذه كلها جناية واحدة بخلاف ما اذا نزع لزوال الضرورة ثم اضطر اليه بعد ذلك فلبس فانه يلزمه كفارة أخرى لأن حكم الضرورة الأولى قد انتهى بالبرء وهو نظير ما تقدم فيمن يداوى القرحة بدواء فيه طيب مرارا ان عليه كفارة واحدة ما لم يبرأ فاذا برئ ثم خرجت به قرحة أخرى فداواها بالطيب فهذه جناية أخرى ولو كان به حمى غب فكان يلبسه يوم الحمى ولا يلبسه في غير ذلك فهذه كلها جناية واحدة لا يجب بها الا كفارة واحدة لان العلة المحوجة الى اللبس قائمة أرأيت لو جلس فى الشمس فاستغنى عن لبس المخيط فلما ذهبت الشمس احتاج الى المخيط فأعاد اللبس أ كانت هذه جناية أخرى بل الكل جناية واحدة ما دامت العلة قائمة فعليه أى الكفارات شاء فان اختار الاطعام فدعى المساكين فغداهم وعشاهم أجزأه ذلك فى قول أبي يوسف رحمه الله تعالى ولم يجزه في قول محمد رحمه الله تعالى فأبو يوسف رضى الله تعالى عنه اعتبر المقصود فقال هذا طعام كفارة فيتأدى بالتغدية والتعشية كسائر الكفارات ومحمد رحمه الله تعالى يعتبر المنصوص عليه فيقول المنصوص عليه الصدقة هنا لقوله تعالى ففدية من صيام أو صدقة أو نسك وما ورد بلفظة الصدقة لا يتأدى بطعام الاباحة كالزكاة وصدقة الفطر ﴿ قال ﴾ فان لبس المحرم قميصه ولم يزرره فعليه الجزاء لأن استمتاعه بلبس المخيط قد تم فانه يستغنى عن التكلف لحفظ القميص على نفسه وان لم يزره ﴿ قال ﴾ ولا بأس للمحرم بلبس الطيلسان فانه بمنزلة الرداء ولكنه يكره له ان يزره عليه وهذا قول ابن عمر رضى الله عنه وكان ابن عباس رضى الله عنه يقول لا بأس بذلك لان الطيلسان ليس بمخيط ولكنا أخذنا بقول ابن عمر رضى الله عنه لان الازار محيطا عليه ولانه اذا زره لا يحتاج الى التكلف لحفظه على نفسه فكان بمنزلة لبس المخيط ﴿ قال ﴾ ولا يلبس المحرم الجوربين كما لا يلبس الخفين وقد بينا هذا ﴿ قال ﴾ ولا بأس بأن يضرب المحرم فسطاطا ليستظل فيه عندنا وكان مالك رحمه الله تعالى يكره ذلك وهذا مروى عن ابن عباس رضى الله عنه ولكنا نأخذ بما روى ان عثمان رضى الله عنه كان يضرب له فسطاط فى احرامه وان عمار بن ياسر رضى الله عنه كان اذا آذاه الحر القى ثوبه على شجرة واستظل تحته ولانه لا بأس بأن يستظل بسقف البيت لان ذلك لا يماس بدنه فكذلك الفسطاط ﴿ قال ﴾ وان دخل تحت ستر الكعبة حتى غطاه فان كان

الستر يصيب رأسه ووجهه كرهت له ذلك لتغطية الرأس والوجه به وان كان لا يصيب رأسه ولا وجهه فلا بأس به ولا شيء عليه لان التغطية انما تحصل بما يماس بدنه وعلى هذا لو حمل المحرم شيئا على رأسه فان كان شيئا من جنس مالا يغطى به الرأس كالطست والاجانة ونحوها فلا شيء عليه وان كان من جنس مايغطى به الرأس من الثياب فعليه الجزاء لان مالا يغطى به الرأس يكون هو حاملا لا مستعملا الا ترى ان الامين لوفعل ذلك لا يصير ضامنا ﴿ قال ﴾ فان كان المحرم نائما فغطى رجل وجهه ورأسه بثوب يوما كاملا فعليه دم لان مافعله به غيره كفعله في الجزاء وان كانا يفترقان فى المأثم وقد بيناه فى حلق الرأس والجماع ونحوه وعذر النوم لا يمنع ايجاب الجزاء عليه كما لو انقلب على صيد فى حال نومه فقتله ﴿ قال ﴾ صبي أحرم عنه أبوه وجنبه ما يجنب المحرم فلبس ثوبا أو أصاب طيباً أو صيداً فليس عليه شيء عندنا والشافعى رحمه الله تعالى يوجب الكفارة المالية على الصبي كالبالغ بناء على أصله فى إيجاب الزكاة عليه ويأمر الولى باداله من ماله وعندنا المالى والبدنى سواء فى أن وجوب ذلك ينبنى على الخطاب والصبي غير مخاطب ثم احرام الصبي للتخلق فلا تحقق جنايته فى الاحرام بهذه الافعال وهذا لانه ليس للاب عليه ولاية الالزام فيما يضره ولو جعلنا احرامه ملزماً اياه في الاجتناب عن المحظورات وموجباً للكفارة عليه لم يكن تصرف الاب فى الاحرام واقعاً بصفة النظر له فلهذا جعلناه تخلقا غير ملزم اياه فلا يلزمه الجزاء بارتكاب المحظور غير أن الأب يمنعه من ذلك لتحقيق معنى التخلق والاعتياد

باب النذر

﴿ قال ﴾ واذا حلف بالمشى الى بيت الله تعالى فحنث فعليه حجة أو عمرة استحسانا وفي القياس لا شيء عليه لان الالتزام بالنذر انما يصح فيما يكون من جنسه واجب شرعا والمشى الى بيت الله تعالى ليس من جنسه واجب شرعا فلا يصح الالتزام بالنذر توضيحه أن الالتزام باللفظ ولم يلزمه ماتلفظ به بالاتفاق وهو المشى فلأن لا يلزمه مالم يتلفظ به من الحج والعمرة أولى ولكنا تركنا القياس بحديث على رضى الله عنه قال فيمن نذر المشى الى بيت الله تعالى فعليه حجة أو عمرة والعرف الظاهر بين الناس أنهم يذكرون هذا اللفظ ويريدون به التزام النسك واللفظ اذا صار عبارة عن غيره مجازاً سقط اعتبار حقيقته ويجعل

كأنه تلفظ بما صار عبارة عنه ولأنه لو نص على ذلك بأن قال لله تعالى علي الإحرام فكذلك لزمه
الاحرام بهذا اللفظ والاحرام لاداء أحد النسكين إما الحج أو العمرة فكأنه التزم بهذا
اللفظ ما يخرج به عن الاحرام فلهذا يلزمه حجة أو عمرة ويمشي فيها لأنه التزم فاذا ركب
أراق دماً لحديث عقبة بن عامر رضى الله تعالى عنه حيث قال يا رسول الله ان أختي نذرت
أن تحج ماشية فقال صلى الله عليه وسلم ان الله تعالى غنى عن تعذيب أختك مرها فلتركب
ولترق دماً ولان الحج ماشياً أفضل فان الله تعالى قدم المشاة على الركبان فقال يأتوك رجالا
وعلى كل ضامر ولهذا كان ابن عباس رضى الله تعالى عنه بعد ما كف بصره يتأسف على
تركه الحج ماشياً والحسن بن على رضى الله تعالى عنه كان يمشي فى طريق الحج والجنائب
تقاد بجنبه فقيل له ألا تركب فقال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول من
مشى في طريق الحج كتب الله له بكل خطوة حسنة من حسنات الحرم قيل وما
حسنات الحرم قال الواحدة بسبعمائة ضعف فاذا ثبت أن المشى أفضل قلنا اذا ركب فقد
أدى أنقص مما التزم فعليه لذلك دم فان قيل كيف يستقيم هذا وقد كره أبو حنيفة رحمه الله
تعالى المشى في طريق الحج قلنا لا كذلك وانما كره الجمع بين الصوم والمشى وقال اذا
جمع بينهما ساء خلقه فجادل رفيقه والجدال منهى عنه فان اختار المشى فالصحيح من المذهب
انه يلزمه المشى من بيته وقال بعض أصحابنا رحمهم الله تعالى يلزمه المشى من الميقات لانه
التزم المشى فى النسك وذلك عند احرامه من الميقات ولكن العادة الظاهرة أن الناس بهذا
اللفظ يقصدون المشى من بيوتهم وقد قال علي وابن مسعود رضى الله عنهما فى قوله تعالى
وأتموا الحج والعمرة لله قال اتمامهما أن تحرم بهما من دويرة أهلك فميقات الرجل فى الاحرام
منزله ولكن يرخص له في تأخير الاحرام الى الميقات ولو أحرم من بيته لااشكال أنه
يمشي من بيته فكذلك اذا أخر الاحرام قلنا يمشي من بيته كما التزم ثم لا يركب الى أن يطوف
طواف الزيارة لان تمام الخروج من الاحرام به يحصل فان تمام التحلل فى حق النساء انما يحصل
بالطواف واذا اختار العمرة مشى الى أن يحلق فان قرن بهذه العمرة حجة الاسلام أجزأه
لان القارن يأتي بكل واحد من النسكين بكماله فنسك العمرة التزمه بالنذر والحج حجة
الاسلام وقد أداها بصفة الكمال فعليه دم القران لذلك وان كان ركب فعليه دم لركوبه مع
دم القران ﴿ قال ﴾ وكل من وجب عليه دم في المناسك جاز أن يشاركه في بدنة ستة نفر

قد وجبت عليهم الدماء فيها ألا ترى أن النبي صلى الله عليه وسلم جوز ذلك في كل سبعة من أصحابه عام الحديبية ولا فرق بين أن يكون جنس الواجب عليهم واحداً أو مختلفاً في حكم الجواز حتى اذا قصد بعضهم دم المتعة وبعضهم دم الاحصار وجزاء الصيد فذلك جائز بخلاف ما اذا قصد بعضهم اللحم لان الواجب اراقة دم هو قربة واراقة الدم في كونه قربة لا يتجزأ فاذا قصد بعضهم اللحم لم يكن فيه معنى القربة خالصاً فأما عند اختلاف جهات القربة فقصد كل واحد منهم معنى القربة فقط فلهذا يتأدى الواجب به ولو كان كله جنساً واحداً كان أحب الى لأن دماء القرب مختلفة بعضها لا يحل التناول منه للاغنياء كدماء الكفارات وبعضها يحل فاذا اتحد الجنس فقد اتحد معنى القربة في المذبوح فيكون أقرب الى الجواز ﴿ قال ﴾ فاذا نذر المشي الى بيت الله تعالى ونوي مسجد المدينة أو مسجد بيت المقدس أو مسجداً آخر فلا شئ عليه اما صحة نيته فلانها مطابقة للفظه والمساجد كلها بيوت الله تعالى قال الله تعالى في بيوت أذن الله أن ترفع واذا عملت نيته صار ذلك كالملفوظ به فلا يلزمه شئ لان سائر المساجد يباح دخولها بغير احرام فلا يصير به ملتزما للاحرام وعلى هذا لو قال أنا أمشي الى بيت الله تعالى قال فان نوى به العدة فلا شئ عليه لان المواعيد لا يتعلق بها اللزوم ولكن يندب الى الوفاء بالوعد وان نوى به النذر كان نذراً وكذلك ان لم يكن له نية فهو نذر وكذلك ان لم يكن نوى شيئاً من المساجد فهو على الكعبة للعادة الظاهرة فان الناس اذا أطلقوا هذه اللفظة يريدون بها الكعبة وعلى هذا لو قال على المشي الى مكة أو الى الكعبة فهو وقوله الى بيت الله سواء وقوله وان قال على المشي الى الحرم أو الى المسجد الحرام فلا شئ عليه في قول أبي حنيفة رحمه الله تعالى أخذاً بالقياس فيه لان الناس لا يطلقون هذا اللفظ عادة لارادة التزام الحج والعمرة بخلاف ما تقدم من الالفاظ الثلاثة ثم المسجد الحرام بمنزلة الفناء للكعبة والحرم بمنزلة الفناء لمكة فلا يجعل ذكر الفناء كذكر الأصل في النذر بل يجعل هذا بمنزلة ما لو قال لله على المشي الى الصفا او الى المروة أو الى مقام ابراهيم صلوات الله عليه وسلامه فلا يلزمه شئ وأبو يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى قالا أخذ بالاحتياط أو الاستحسان في هذين الفصلين أيضاً لانه لا يتوصل الى الحرم أو الى المسجد الحرام الا بالاحرام فصار بهما ملتزما للاحرام ﴿ قال ﴾ ولو قال على السفر الى مكة أو الذهاب او الاتيان الى مكة أو الركوب فلا شئ عليه والقياس في الالفاظ كلها واحد ولكن فيما تعارف الناس التزام

النسك به تركنا القياس فيه للعرف فما لاعرف فيه أخذنا بالقياس فان قال ان كلمت فلانا فلله علي حجة يوم أكلمه ينوى انه يجب عليه يوم يكلمه فكلمه وجب عليه حجة يقضيها متى شاء ولم يكن محرما بها يومئذ مالم يحرم بمنزلة مالو قال على حجة اليوم كانت واجبة عليه يحرم بها متى شاء لانه التزمها في ذمته والشروع فى الأداء لايتصل بالالتزام فى الذمة كسائر العبادات فان من قال لله على ان أصوم اليوم لايصير صائما بنذره والاحرام شروع فى الأداء فلايثبت بالالتزام ولان مايوجب عل نفسه معتبر بما أوجب الله تعالى عليه ومن وجب عليه الحج بوجود الزاد والراحلة لايصير محرما بنفس الوجوب عليه فكذلك لايصير محرما بمجرد ماقال وان وصل الاستثناء بنذره لم يلزمه شئ لأن الاستثناء يخرج الكلام من أن يكون عزيمة قال صلى الله عليه وسلم من حلف بطلاق أو عتاق واستثني فلا حنث عليه ولو قال لآخر علىّ حجة ان شئت فقال قد شئت فهو عليه لان تعليق النذر بالشرط صحيح فاذا علقه بمشيئته وشاء جعل كانه أرسل النذر عند ذلك فيلزمه كالطلاق والعتاق وقوله علىّ حجة مثل قوله لله علىّ حجة لأن الحج لايكون الا لله تعالى والالتزام بقوله علىّ ولو قال ان فعلت كذا فأنا أحرم فان نوي به العدة فلا شئ عليه وان نوى به الايجاب لزمه اذا فعل ذلك اما حجة أو عمرة وان لم يكن له نية فالقياس أن لايلزمه شئ لأن ظاهر لفظه عدة وفى الاستحسان يلزمه لان فى عرف اللسان يراد بمثله التحقيق للحال . ألا ترى أن المؤذن يقول أشهد أن لااله الا الله والشاهد يقول بين يدى القاضى أشهد ويريد به التحقيق لا العدة وقوله أنا أهدى بمنزلة قوله أنا أحرم ﴿قال﴾ وان قال ان فعلت كذا فأنا أحج بفلان فحنث فان كان نوى فأنا أحج وهو معنا فعليه أن يحج وليس عليه أن يحج به وان نوى أن يحججه فعليه أن يحججه كما نوي لان الباء للالصاق فقد ألصق فلانا بحجه وهذا يحتمل معنيين أن يحج فلان معه فى الطريق وأن يعطى فلانا ما يحج به من المال والتزام الاول بالنذر غير صحيح والتزام الثانى صحيح لان الحج يؤدى بالمال عند اليأس عن الأداء بالبدن فكان هذا فى حكم البدل وحكم البدل حكم الاصل فيصح التزامه بالبدل كما يصح التزامه بالاصل فان نوى الوجه الاول عملت نيته لاحتمال كلامه ولكن المنوى لايصح التزامه بالنذر فلا يلزمه به شئ وانما عليه أن يحج بنفسه فقط وان نوى الثانى فقد نوى ما يصح التزامه بالنذر فيلزمه ذلك واذا لزمه ذلك فاما أن يعطيه من المال ما يحج به أو يحج به مع نفسه ليحصل به الوفاء

بالنذر فان لم يكن له نية فعليه أن يحج وليس عليه أن يحجج فلانا لان لفظه فى حق فلان محتمل والوجوب لا يحصل باللفظ المحتمل وان كان قال فعلى ان احجج فلانا فهذا محكم غير محتمل فانه تصريح الالتزام باحجاج فلان وذلك صحيح بالنذر ولو قال ان فعلت كذا فأنا أهدى فلانا ففعل ذلك الفعل فلا شئ عليه لان النذر بالهدى لا يصح الا فى الملك وهو قد نذر هدى ما لا يملكه وما لا مالية فيه فكان نذره لغوا اذ لا ولاية له على فلان ليهديه الا أن يكون فلان ذلك ولده فحينئذ يكون على القياس والاستحسان المعروف فى نذر ذبح الولد ﴿ قال ﴾ ولو قال ان فعلت كذا فأنا أهدى كذا وسمى شيئا من ماله فعليه أن يهديه لانه التزم أن يهدى ما هو مملوك له والهدى قربة والتزام القربة فى محل مملوك له صحيح كما لو نذر أن يتصدق به ثم الاهداء يكون الى مكان وذلك المكان وان لم يكن في لفظه حقيقة ولكن صار معلوما بالعرف أنه مكة فان الله تعالى قال فى الهدايا ثم محلها الى البيت العتيق فاذا تعين المكان بهذا المعنى فان كان ذلك الشئ مما يتقرب باراقة دمه فعليه أن يذبحه بمكة وان كان لا يتقرب باراقة دمه وانما يتقرب بالتصدق به فانه يتصدق به على مساكين مكة وان كان ذلك الشئ لا يستطيع أن يهديه بنفسه كالدار والارض فعليه أن يهديه بقيمته لان التقرب يحصل بالعين تارة ويحصل بمعنى المالية أخرى فاذا كانت العين لا تحول من مكان الى مكان عرفنا ان مراده التزام التصدق بماليته فعليه ان يهدى قيمته يتصدق به على مساكين مكة وان اعطاه حجبة البيت أجزأه بعد أن يكونوا فقراء لانهم بمنزلة غيرهم من المساكين ﴿ قال ﴾ وكذلك ان قال ثوبى هذا ستر البيت أو قال انا أضرب به حطيم البيت فعليه أن يهديه استحسانا وفى القياس لاشئ عليه لان ماصرح به فى كلامه لايلزمه لانه ليس بقربة فلأن لايلزمه غيره أولى وفى الاستحسان انما يراد بهذا اللفظ الاهداء به فصار اللفظ عبارة عما يراد به غيره فكانه التزم أن يهديه لان اللفظ متى صار عبارة عن غيره سقط اعتباره فى نفسه حقيقة ﴿ قال ﴾ وان قال مالى هدى فعليه أن يهدى ماله كله قال بلغنا عن ابراهيم أنه قال فى مثل هذا يتصدق بماله كله ويمسك منه قدر قوته فاذا أفاد مالا يتصدق بقدر ماأمسك وأورد هذه المسئلة فى كتاب الهبة فيما اذا قال مالى صدقة فقال فى القياس ينصرف هذا الى كل مال له وهو قول زفر رحمه الله تعالى وفى الاستحسان ينصرف الى مال الزكاة خاصة بخلاف ما اذا قال جميع ماأملك فمن أصحابنا من قال ماذكر هنا جواب

القياس لان التزام الهدي في كل مال كالتزام الصدقة في كل مال والاصح أن يفرق بينهما فيقال في لفظة الصدقة انما حمل هذا اللفظ على مال الزكاة خاصة اعتباراً لما يوجبه على نفسه بما أوجبه الله تعالى عليه وما أوجب الله تعالى عليه من الصدقة في المال مختص بمال الزكاة فكذلك مايوجبه العبد على نفسه وهنا انما أوجب الهدى وما أوجب الله تعالى من الهدي لايختص بمال الزكاة فكذلك ما يوجبه على نفسه فلهذا اعتبرنا فيه حقيقة اللفظ ولكنه يمسك مقدار قوته لان حاجته مقدمة على حاجة غيره فاذا أفاد مالا تصدق بمثل ماأمسك لتعلق حق المساكين به ثم قال وكذلك ان قال كل مالى صدقة في المساكين فهذا مثل الأول في قول ابراهيم رحمه الله تعالى وهذا العطف يؤيد ماقلنا أولا أن المذكور جواب القياس فان القياس والاستحسان منصوص عليهما في لفظ الصدقة في كتاب الهبة وان قال ان فعلت كذا فغلامي هذا هدي فباعه ثم فعل ذلك لم يلزمه شئ لان المعلق بالشرط عند وجوده كالمنشأ ولو أنشأ النذر عند ذلك الفعل لم يلزمه شئ لان العبد ليس في ملكه فكذلك اذا وجد الشرط وكذلك ان كان الغلام في غير ملكه حين حلف ثم اشتراه ثم فعل ذلك لان اليمين بالنذر في محل معين لايصح الا باعتبار الملك أو الاضافة الى الملك ولم يوجد الملك ولا الاضافة الى الملك في المحل وقت اليمين فلم ينعقد يمينه أصلا ﴿ قال ﴾ وان قال ان كلمت فلانا فهذا المملوك هدى ثم اشتراه صحت يمينه لوجود الاضافة الى الملك ثم عند وجود الشرط وهو الكلام يصير كانه أرسل النذر وانما ينصرف الى شراء بعده لا الى شراء سبقه ﴿ قال ﴾ وان قال فهذه الشاة هدي الى بيت الله تعالى أو الى مكة أو الى الكعبة وهو يملكها فعليه أن يهديها لانه لو أطلق التزام الهدى صح نذره باعتبار هذا المكان فاذا صرح به كان أولى ﴿ قال ﴾ واذا قال الى الحرم أو الى المسجد الحرام لم يلزمه أن يهديهما في قول أبي حنيفة رحمه الله تعالى ولزمه ذلك عندهما وهو نظير ماسبق من التزام المشي الى الحرم أو الى المسجد الحرام لما جعل ذكر هذين الموضعين عندهما كذكر مكة ولم يجعل كذلك عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى كذلك هنا فان قيل فعلى قول أبي حنيفة رحمه الله تعالى ينبغي أن يلزمه هنا لأن ذكره الحرم والمسجد الحرام غير ملزم فكأنه لم يذكر ولكنه قال هذه الشاة هدى فتلزمه بخلاف المشي فان هناك لو قال على مشي لايلزمه شئ قلنا هذا غير صحيح لانه اذا قال هذه الشاة هدى انما يلزمه باعتبار

أن ذكر مكة يصير مضمراً في كلامه بدلالة العرف فاذا نص الى الحرم أو الى المسجد الحرام لايمكن أن يجعل ذكر مكة مضمراً في كلامه فلهذا لايلزمه شيء عنده ﴿قال﴾ وكل شيء يجعله على نفسه من المتاع والرقيق فانما عليه أن يبيعه ويتصدق به على مساكين أهل مكة وان تصدق به بالكوفة أجزأه وعلى قول الشافعي رحمه الله تعالى لايجزيه لانه التزم الهدى والهدى لا يكون الا في موضع فكان من ضرورة ما نص عليه تعيين مساكين أهل مكة للتصدق عليهم ولكنا نقول هو بهذا اللفظ ملتزم للقربة في هذه الحال والفعل الذي هو قربة في هذه الحال التصدق بها فكأنه نذر أن يتصدق بها والتصدق على فقراء الكوفة كالتصدق على فقراء مكة لان معنى القربة في التصدق انما يحصل بسد خلة المحتاج وفي هذا فقراء مكة وفقراء الكوفة سواء ﴿قال﴾ وكل هدى جعله على نفسه من الابل والبقر والغنم فعليه ان يذبحه بمكة لان فعل القربة في هذه الحال باراقة الدم واراقة الدم لاتكون قربة الا في مكان مخصوص وهو الحرم أو زمان مخصوص وهو يوم النحر وفي لفظه ماينبيء عن المكان دون الزمان ولهذا كان عليه ان يذبحه بمكة وبعد الذبح صار المذبوح لله تعالى خالصاً فالسبيل ان يتصدق بلحمه والأولى ان يتصدق به على مساكين مكة وان تصدق على غيرهم أجزأه عندنا لما بينا في الفصل الأول وان كان ذلك في أيام النحر فعليه ان ينحر بمنى كما هو السنة في الهدايا وان كان في غير أيام النحر فعليه ان يذبح بمكة وهذا على سبيل بيان الأولى فاما في حكم الجواز اذا ذبحه في الحرم جاز كما قال صلى الله عليه وسلم منى منحر وفجاج مكة كلها منحر ﴿قال﴾ ولو قال ان فعلت كذا فعلي هدى ففعله كان عليه مااستيسر من الهدى شاة لان اسم الهدى عند الاطلاق يتناول الابل والبقر والغنم فان هذه الحيوانات يتقرب باراقة دمها الا ان عند الاطلاق يلزمه المتيقن وهو الشاة فان نوى الابل أوالبقر كان عليه مانوى لانه شدد الأمر على نفسه في نيته ونوى التعظيم فيما التزمه من الهدى فيلزمه ما نوى ولا يذبحها الا بمكة لتصريحه بالهدى فان كان قال على بدنة فان كان نوى شيئاً من البدن بعينه فعليه مانوى لان المنوي اذا كان من محتملات كلامه فهو كالمصرح به وان لم يكن له نية فعليه بقرة أوجزور لان اسم البدنة مشتق من البدانة وهي الضخامة والعظم وذلك لايتناول الشاة وانما يتناول البقرة والجزور هكذا نقل عن علي وابن عباس رضي الله عنهما وعن ابن مسعود وابن عمر رضي الله عنهما ان لفظة البدنة لاتتناول الا الجزور فان سائلا سأل

ابن مسعود رضي الله عنه ان صاحبا لنا أوجب بدنة افتجزى البقرة فقال مم صاحبكم فقال من بني رباح فقال ومتى اقتنت بنو رباح البقر وانما وهم صاحبكم الابل ثم ان كان نوى ان ينحرها بمكة فليس له ان ينحرها الا بمكة كما نوى لان المنوي كالمصرح به وان كان لم يكن له نية نحرها حيث شاء في قول أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله تعالى وقال أبو يوسف رحمه الله تعالى لايجزئه الا ان ينحرها بمكة وجه قوله انه التزم التقرب باراقة الدم واراقة الدم لاتكون قربة الا في مكان مخصوص أوزمان مخصوص واذا لم يختص بها بالزمان يختص بالمكان وهو الحرم كما لوأوجبه بلفظة الهدى وهما قالا كما لايختص بالزمان لانه ليس في لفظه مايدل عليه فكذلك لايختص بالمكان لانه ليس فى لفظة البدنة مايدل عليه بخلاف لفظة الهدى واذالم يكن في لفظه مايدل على مكان أو زمان عرفنا ان مراده التزام التقرب والتصدق باللحم وذلك يحصل فى أي موضع نحر وهو قياس مالو قال لله عليّ جزور كان له ان ينحر فى أى مكان شاء ولكن أبو يوسف رحمه الله تعالى يفرق بينهما فيقول لاعادة فى استعمال لفظة الجزور فى معني الهدى بخلاف لفظة البدنة . ألا ترى أن اسم البدنة لاينطلق الا على ماهو معد للقربة كاسم الهدى بخلاف اسم الجزور ولمعني القربة جعلنا اسم البدنة متناولا للبقرة والجزور جميعاً لأن كل واحد منهما يجزى فى الهدايا والضحايا عن سبعة فعرفنا أن معنى التقرب باراقة الدم معتبر فى لفظة البدنة كما هو معتبر فى لفظة الهدي فكان مختصاً بالحرم ﴿قال﴾ ولا يقلد الا هدى متعة أو قران أو تطوع من الابل والبقر دون الغنم والكلام فى فصول . أحدها أن التقليد فى الهدايا سنة ثبتت بقوله تعالى ولا الهدي ولا القلائد وصح أن النبي صلى الله عليه وسلم قلد هداياه فى حجة الوداع وصفة التقليد هو أن يعلق على عنق البدنة نعل أو قطعة ادم أوعروة مزادة قيل والمعني فيه اعلام الناس ان هذا أعد للتطوع باراقة دمه فيصير جلده عن قريب مثل هذه القطعة من الجلد والمقصود به التشهير وقد بينا أن التشهير فيما هو نسك دون ماهو جبر ولهذا لايقلد الا هدى متعة أوقران أو تطوع والمقصود أن لايمنع من الماء والعلف اذا علم أنه هدى وهذا فيما يبعد عن صاحبه فى الرعى كالابل والبقر دون الغنم فان الغنم يعدم اذا لم يكن صاحبه معه فلهذا لا يقلد الغنم وهذا عندنا وعلى قول مالك رحمه الله تعالى يقلد الغنم أيضا لأن التقليد سنة فى الهدايا والغنم من الهدايا وقد ورد فيه أثر ولكنه شاذ فلم نأخذ به وهذا لان تقليد الغنم غير معتاد فى الناس ظاهراً بخلاف تقليد الابل

والبقر ﴿قال﴾ والتجليل حسن لان هذا يا رسول الله كانت مقلدة مجللة حيث قال لعلى رضى الله عنه تصدق بجلالها وخطامها وان ترك التجليل لم يضره والتقليد أحب الىّ من التجليل لان للتقليد ذكر فى كتاب الله تعالى دون التجليل وأما الاشعار فهو مكروه عند أبى حنيفة رحمه الله تعالى وعندهما هو حسن فى البدنة وان ترك لم يضره وصفة الاشعار هو أن يضرب بالمبضع فى احد جانبي سنام البدنة حتى يخرج الدم منه ثم يلطخ بذلك الدم سنامه سمى ذلك اشعاراً بمعني أنه جعل ذلك علامة له والاشعار هو الاعلام وكان ابن أبي ليلى رحمه الله تعالى يقول الاشعار في الجانب الأيسر من السنام وقد صح فى الحديث أن النبي صلى الله عليه وسلم أشعر البدن بيده وهو مروي عن الصحابة رضى الله عنهم ظاهر حتى قال الطحاوى رحمه الله تعالى ما كره أبو حنيفة رحمه الله تعالى أصل الاشعار وكيف يكره ذلك مع ما اشتهر فيه من الآثار وانما كره إشعار أهل زمانه لانه رآهم يستقصون ذلك على وجه يخاف منه هلاك البدنة لسرايته خصوصا فى حر الحجاز فرأى الصواب فى سد هذا الباب على العامة لانهم لا يراعون الحد فأما من وقف على ذلك بأن قطع الجلد فقط دون اللحم فلابأس بذلك ثم حجتهما من حيث المعنى لان المقصود من الاشعار والتقليد اعلام بأنها بدنة حتى اذا ضلت ردت واذا وردت الماء والعلف لم تمنع لكن هذا المقصود بالتقليد لايتم لان القلادة تحل ويحتمل أن تسقط منه فانما يتم بالاشعار لانه لايفارقه فكان الاشعار حسناً لهذا وأبو حنيفة رحمه الله تعالى يقول معنى الاعلام بالتقليد يحصل وهو لاكرام البدنة وليس في الاشعار معني الاكرام بل ذلك يؤذي البدنة ولان التجليل مندوب اليه وانما كان مندوبا لدفع أذى الذباب عن البدنة والاشعار من جوالب الذباب فلهذا كرهه أبو حنيفة رحمه الله تعالى ﴿قال﴾ ولايصير بالاشعار والتجليل محرما وانما يصير محرما بالتقليد واصل هذا ان الاحرام لاينعقد بمجرد النية عندنا وفي أحد قولى الشافعى رحمه الله تعالى ينعقد بمجرد النية وجعل الاحرام قياس الصوم من حيث أنه التزام الكف عن ارتكاب المحظورات ومثل هذه العبادة يحصل الشروع فيها بمجرد النية كالصوم وعلى قولنا الاحرام قياس الصلاة لان الاحرام لاداء الحج أوالعمرة وذلك يشتمل على اركان مختلفة كالصلاة فكما لايصير شارعا في الصلاة بمجرد النية بدون التحريمة فكذلك فى الاحرام بخلاف الصوم فانه ليس للصوم الا ركن واحد وهو الامساك وذلك معلوم بزمانه

فكان الوقت للصوم معياراً ولهـذا لايصـح في كل زمان الاصوم واحد فبعد وجود النية ودخول وقت الاداء لاحاجة الى مباشرة فعل الاداء فلهذا صار شارعا فيه بمجرد النية وهنا الزمان ليس بمعيار للحج ولهذا صح اداء النفل في الزمان الذي يؤدى فيه الفرض وانما اداؤه بافعاله وبمجرد النية لايصير مباشراً للفعل فلايصير شارعا في الاداء أيضاً ولكن لو قلد البدنة بنية الاحرام أو أمر فقلد له وهو ينوي الاحرام صار محرماً عندنا وقال الشافعي رحمه الله تعالى لايصير محرما الا بالتلبية على القول الذي يقول لاينعقد الاحرام بمجرد النية وحجته في ذلك أن الفعل لايقوم مقام الذكر في التحرم للعبادة كما في الصلاة لما كان الشروع فيها بالتكبير لايقوم الفعل فيه مقامه حتى لو ركع أو سجد بنية الشروع في الصلاة لايصير شارعا ولافرق بينهما لان الهدى نسك في هذه العبادة كالركوع والسجود في الصلاة توضيحه ان تقليد الهدى لايكون أقوى من اراقة دم الهدى وباراقة دم الهدي على قصد الاحرام لايصير محرما فكذلك بالتقليد وحجتنا في ذلك قوله تعالى ولا الهدى ولا القلائد الى أن قال واذا حللتم فاصطادوا ولم يتقدم ذكر الاحرام في قوله واذا حللتم فاصطادوا اشارة الى أن الاحرام يحصل بتقليد الهدى وذلك مروى عن الصحابة عمر وابن مسعود وابن عباس رضى الله تعالى عنهم حتي روى عن قيس بن سعد أنه كان يغسل رأسه فبعد ماغسل أحد شق رأسه نظر فاذا هـداياه قد قلدت فقام وترك غسل الشق الآخر وقال اما إن من قلدت هـذه الهدايا له فقد احرم والمعنى فيه أن الحج يشبه الصلاة من وجه والصوم من وجه فمن حيث أنه ليس في اثنائه ذكر مفروض كان مشبها بالصوم ومن حيث أنه يشتمل على أركان مختلفة كان مشبها بالصلاة فيوفر على الشبهين حظهما من الحكم فنقول بشبهه بالصلاة لايصير شارعا فيه بمجرد النية وبشبهه بالصوم يصير شارعا فيه وان لم يأت بالذكر اذا اتى بفعل يقوم مقام الذكر وهـذا لان المقصود بالتلبية اظهار إجابة الدعوة وبتقليد الهدي يحصل اظهار الاجابة أيضا وفرق بين التجليل والتقليد فقال بالتجليل لايصير محرما وان نوى لان التجليل لايختص به ما أعد للقربة فقد تجلل البدنة لاعلى قصد التقرب بها فلا يكون ذلك دليل الاجابة بخلاف التقليد بالصفة التي ذكرنا فانه لايكون الا عند قصد التقرب فكان اظهارا للاجابة وكذلك بالاشعار لايصير محرماً أما عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى فلا يشكل لأن الاشعار مكروه عنده فكيف يصير

محرما به وعندهما الاشعار بمنزلة التجليل فانه أخراج شئ من الدم من البدنة وذلك لايختص بحال التقرب بها فلم يكن ذلك دليل الاجابة فلهذا لايصير محرما ثم اذا نوى عند التقليد حجة أو عمرة فهو على مانوى لأن التقليد بمنزلة التلبية وانلم يكن له نية في حجة أوعمرة انما نوى الاحرام فقط فهو بمنزلة مالو أتى بنية الاحرام مطلقا فان شاء جعله حجا وان شاء جعله عمرة وان قلد الشاة بنية الاحرام لايصير محرما لما بينا أن التقليد في الشاة ليس بقربة فلا يصير به محرما وان قلد الهدى وبعث به وهو لاينوى الاحرام ثم خرج فى أثره لم يصر محرما حتى يدرك هديه فاذا أدركه وسار معه صار محرما الآن والأصل فيه حديث عائشة رضى الله تعالى عنها قالت كنت أفتل قلائد هدى رسول الله صلى الله عليه وسلم بيدى فقلدها وبعث بها وأقام بأهله حلالا لايحرم به مايحرم على المحرم فعرفنا أنه لايصير محرما بمجرد التقليد والصحابة رضي الله تعالى عنهم كانوا مختلفين في هذه المسئلة على ثلاثة أقاويل فمنهم من يقول اذا قلدها صار محرما ومنهم من قال اذا توجه فى أثرها صار محرما ومنهم من قال اذا أدركها فساقها صار محرما فاخذنا بالمتيقن من ذلك وقلنا اذا أدركها وساقها صار محرما لاتفاق الصحابة رضى الله عنهم فى هذه الحالة الا فى بدنة المتعة فانه لا يصير محرما حتى يخرج على أثرها وان لم يدركها استحسانا وفى القياس لا يصير محرما حتى يدركها فيسوقها كما فى هدى التطوع ولكنه استحسن فقال لهدى المتعة نوع اختصاص لبقاء الاحرام بسببه فان المتمتع اذا ساق الهدى فليس له أن يتحلل من النسكين بخلاف ما اذا لم يسق الهدى وكما كان له نوع اختصاص ببقاء الاحرام فكذلك بابتداء الشروع فى الاحرام لهدى المتعة نوع اختصاص وذلك فى أن يصير محرما بنفس التوجه وان لم يدرك الهدى بخلاف هدي التطوع ﴿قال﴾ وان اشترك قوم فى هدى المتعة وهم يؤمون البيت فقلدها بعضهم بأمر أصحابه صاروا محرمين لان فعله بأمر شركائه كفعلهم بأنفسهم وان قلدها بغير أمرهم صار هو محرما دونهم لان فعله بغير أمرهم لايقوم مقام فعلهم وبدون فعل من جهتهم لايصيرون محرمين ألا ترى أنه لو قلدها أجنبي بغير أمرهم لايصيرون محرمين فكذلك اذا قلد بعضهم بغير أمر الشركاء يصير هو محرما دونهم ﴿قال﴾ ويتصدق بجلال هديه اذا نحره لقول النبي صلى الله عليه وسلم لعلى رضى الله عنه تصدق بجلالها وخطامها ﴿قال﴾ ولا يعطى شيئاً من ذلك في أجر جزارته لامن جلده ولا من لحمه ولا من جلاله

هكذا قال النبي صلى الله عليه وسلم لعلي رضي الله عنه ولا تعط الجزار منها شيئاً وقال من باع جلدا ضحيته فلا أضحيـة له ﴿ قال ﴾ ويستحب له ان يأ كل من هـدي المتعة والقران والتطوع فان الله تعالى أمر به بقوله فاذا وجبت جنوبها فكلوا منها وأدنى مايثبت بالأمر الاستحباب فلذلك يستحب له ولاينبغي له ان يتصدق بأقل من الثلث هكذا روى عن ابن مسعود رضي الله عنه انه بعث بهدي مع علقمة فأمره ان يتصـدق بثلث وان يأ كل ثلثا وان يبعث الى آل عبد الله بن مسـعود رضي الله عنـه بثلث ﴿ قال ﴾ وان ساق بدنة لاينوى بها الهدي قال اذا كان ساقها الى مكة فهو هـدي وانما أراد بهذا اذا قلدها وساقها لان هذا لايفعل عادة الا بالهدي فـكان سوقها بعد اظهار علامة الهدى عليها بمنزلة جعله اياها بلسانه هديا ﴿ قال ﴾ ولا يجزى فى الهدايا والضحايا الا الجذع من الضأن اذا كان عظيما فما فوق ذلك أو الثـني من المعز والابل والبقر لقوله صلى الله عليه وسلم ضحوا بالثنيان ولا تضحوا بالجذعان الا ان الجـذع من الضأن اذا كان عظيما يجزى لما روي ان رجلا ساق جذعانا الى منى فبادت عليه فقال أبو هريرة رضي الله عنه سمعت النبي صلى الله عليه وسلم يقول نعمت الاضحية الجذع من الضأن فانتهزوها ولما قال النبي صلى الله عليه وسلم في خطبة يوم النحر من ضحي قبـل الصلاة فليعد قال أبو بردة بن نيار اني ذبحت نسكي لاطعم أهلي وجيراني فقال صلى الله عليه وسلم تلك شاة لحم فأعـد نسكك فقال عنـدي عتود خير من شاتين فقال صلوات الله عليه يجزيك ولا يجزى أحدا بعدك فدل أن مادون الثنى من المعز لايجوز والجذع من الضأن عند الفقهاء ما أتى عليه سـبعة أشهر وعند أهل اللغة ماتم له سـتة أشهر والثنى منهما عند الفقهاء ما أتى عليه سنة وطعن في الثانية وعنـد أهل اللغة ماتم له سنتان والثني من المعز والبقر ماتم له سنتان وطعن فى الثالثة ومن الابل الجذع ماتم له أربع سنين والثني ماتم له خمس سنين (قال) ولا يجزى فى الهدايا العوراء أو المقطوعـة الذنب أو الاذن اشتراها كذلك أوجدت عنـده بعد الشراء لحديث جابر رضي الله تعالى عنـه أن النبي صـلى الله عليـه وسـلم قال استشرفوا العين والاذن ونهي رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يضحى بالعوراء البيّن عورها والعجفاء التى لاتنقى والعرجاء التي لاتمشي الى منسكها والحادث من هذه العيوب بعد الشراء بمنزلة الموجود وقت الشراء فى المنع من الجواز وهكذا ان أضجعها ليذبحها فأصابها شئ من ذلك في القياس ولكن فى الاستحسان هـذا

لايمنع الجواز لانها تضطرب عند الذبح فيصيبها شئ من ذلك ولا يمكن التحرز في هذه الحالة
فجعل عفوا لهذا ولانه أضجعها ليتلفها فتلف جزء منها في هـذه الحالة لايؤثر في المنع من
الجواز بخلاف ماقبله ﴿قال﴾ وان كان الذاهب من العين أو الاذن أو الذنب بعضه فان كان
ماذهب منه كثيراً يمنع الجواز أيضاً لما روي أن النبي صلى الله عليه وسلم نهى أن يضحى
بالشرقاء والخرقاء والمقابلة والمدابرة فالشرقاء مشقوقة الاذن عرضاً والخرقاء طولا والمقابلة
التي ذهب قدام اذنها والمدابرة أن يكون الذاهب خلف أذنها الا أن القليل لايمكن التحرز
عنه عادة فجعل عفواً والحد الفاصل بين القليل والكثير عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى في
ظاهر الرواية أن يكون الذاهب أكثر من الثلث فان النبي صلى الله عليه وسلم قال الثلث
كثير ولكن جعله من الكثير الذي يجزى في الوصية بخلاف ماوراءه فعرفنا ان مازاد على
الثلث حكمه مخالف للثلث ومادونه وذكر ابن شجاع عن أبي حنيفة رحمهم الله تعالى أن
الذاهب اذا كان بقدر الربع يمنع على قياس ماتقدم من المسائل أن الربع ينزل منزلة الكمال
كما في المسح والحلق وعلى قولهما اذا كان الذاهب أكثر من الباقي لم يجز وان كان الباقي
أكثر من الذاهب أجزأه لان القلة والكثرة من الاسماء المشتركة فانما يظهر عند المقابلة
وان كان الذاهب والباقي سواء لم يجز في قول أبي يوسف رحمه الله تعالى لان المانع من
الجواز اذا استوى بالمجوز يترجح المانع وقال أبو يوسف أخبرت بقولي أبا حنيفة رحمه الله
تعالى فقال قولي قولك أومثل قولك قيل هذا رجوع من أبي حنيفة رحمه الله تعالى الى قوله
وقيل هو اشارة الى التفاوت بين القولين ﴿قال﴾ ويجزى في الهدى الخصى ومكسورة
القرن لان مالا قرن له يجزي فمكسور القرن أولى وهذا لانه لامنفعة للمساكين في قرن
الهدى واماجواز الخصي فلانه أطيب لحما وقال الشعبي رحمه الله تعالى مازاده الخصا في طية
لحمه خير للمساكين مما فات من الخصيين والاصل فيه ماروى أن النبي صلى الله عليه وسلم
ضحى بكبشين أملحين موجوأين ينظران في سواد ويمشيان في سواد ويأكلان في سواد
أحدهما عن نفسه والآخر عن أمته (قال) فان اشترى هديا ثم ضل منه فاشترى مكانه آخر
وقلده وأوجبه ثم وجد الاول فان نحرهما فهو أفضل لانه أتى بالواجب وزاد ولانه كان وعد
أن ينحر كل واحد منهما والوفاء بالوعد مندوب اليه وان نحر الاول وباع الثاني جاز لانه
ما أوجب الثاني ليكون أصلا بنفسه وانما أوجبه ليكون خلفاً عن الاول قائما مقامه فاذا

أوجد ما هو الاصل سقط اعتبار الخلف وان باع الاول وذبح الآخر فان كانت قيمتهما سواء أو كانت قيمة الثانى أكثر جاز لانه مثل الاول أو أفضل منه وان كانت قيمة الأول أكثر فعليه أن يتصدق بالفضل لانه جعل الاول هديا أصلا فانما يجوز اقامة الثانى مقام الاول بشرط أن لا يكون أنقص من الاول فاذا كان انقص كان عليه أن يتصدق بقدر النقصان لانه قصد أن يمنع شيئاً مما جعله لله تعالى وليس له ذلك فيتصدق بالفضل ليتم جعل ذلك القدر من المالية لله تعالى وهدى المتعة والتطوع في هذا سواء لأنهما صار الله تعالى اذا جعلهما هديا فى الوجهين جميعا فان عرف بهدى المتعة فهو حسن لان هدى المتعة نسك فينبغى أمره على الشهرة وان ترك ذلك لم يضره لان الواجب هو التقرب باراقة الدم فالتعريف فيه ليس من الواجب في شئ وان كان معه للمتعة هديان فنحر أحدهما حل لان ما زاد على الواحد تطوع فلا يتوقف حكم التحلل عليه ﴿قال﴾ وهدى التطوع اذا بلغ الحرم فعطب فنحر وتصدق به أجزأه بخلاف هدى المتعة فان ذلك مختص بيوم النحر فلا يجوز ذبحه قبل يوم النحر فأما هدى التطوع غير مختص بيوم النحر وانما عليه تبليغه محله بأن يذبحه فى الحرم وقد فعل ذلك ﴿قال﴾ فان اشترى بدنة لمتعته ثم اشترك ستة نفر فيها بعد ما أوجبها لنفسه خاصة لايسعه ذلك لانه لما أوجبها لنفسه صار الكل لازماً عليه فان قدر ما يجزئ من هدى المتعة كان واجبا عليه وما زاد على ذلك وجب بايجابه فاشراكه الغير بعد ذلك مع نفسه يكون رجوعا عما أوجب فى البعض وكما لا يجوز له أن يرجع في الكل فكذلك لا يجوز له أن يرجع في البعض ولان اشراكه بيع للبعض منهم وليس له أن يبيع شيئاً مما أوجبه هديا وان فعل فعليه أن يتصدق بالثمن وان كان نوي عند الشراء أن يشرك فيها ستة نفر أجزأه ذلك لانه ما أوجب الكل على نفسه بمجرد الشراء فكان هذا وما لو اشتراه السبعة سواء فان لم يكن له نية عند الشراء ولكن لم يوجبها حتى اشرك فيها ستة نفر أجزأه ولكن الافضل أن يكون ابتداء الشراء منهم أو من أحدهم بأمر الباقين حتى تثبت الشركة منهم فى الابتداء ﴿قال﴾ واذا ولدت البدنة بعد ما اشتراها لهديه ذبح ولدها معها لانه جعلها لله تعالى خالصاً والولد جزء منها فان كان انفصاله بعد ما جعلها لله تعالى سرى حق الله تعالى اليه فعليه أن يذبحها والولد معها وان باع الولد فعليه قيمته اعتباراً للجزء بالكل وان اشتري بها هدياً فحسن وان تصدق بها فحسن اعتباراً للقيمة بالولد فان

الأفضل أن يذبح ولو تصدق به كذلك أجزأه فكذلك بقيمته ﴿ قال ﴾ واذا مات أحد الشركاء في البدنة أو الاضحية فرضي وارثه أن يذبحها معهم عن الميت أجزأهم وهو الاستحسان وفي القياس لايجوز لأن الميت اذا لم يوص بأن يذبح عنه فقد انقطع حكم القربة عن نصيبه فصار ميراثا لوارثه والوارث لم يقصد القرب بذبحه عن نفسه فخرج ذلك القدر من أن يكون قربة وهذا لأن القرب بالذبح تقرب بطريق الاتلاف وذلك لايجوز عن الميت بغير أمره كالعتق ولكنه استحسن فقال يجوز لان المقصود هو التقرب وتقرب الوارث بالتصدق عن الميت صحيح وان لم يوص به فكذلك تقربه بابناء ماقصد المورث في نصيبه باراقة الدم فالتصدق به يكون صحيحا ﴿قال﴾ وان كان أحد الشركاء في البدنة كافراً أو مسلما يريد به اللحم دون الهدى لم يجزهم أما اذا كان أحدهم كافراً فلا يتحقق معنى القربة في نفسه لوجود ماينا في معنى القربة وهو كفره واراقة الدم الواحد اذا اجتمع فيه ماينافي معنى القربة مع الموجب لها يترجح المنافي وأما اذا كان مراد أحدهم اللحم فلا يجزئ الباقين عندنا . وقال الشافعي رحمه الله تعالى يجزيهم لان المنافي لمعنى القربة لم يتحقق هنا ليكون معارضاً ونصيب كل واحد منهم بمنزلة هدى على حدة ولكل واحد منهم مانوى ولكننا نقول الذي نوى اللحم فكأنه نفي معني القربة في نصيبه . ألا ترى أن النبي صلى الله عليه وسلم قال فيما ذبحه أبو بردة قبل الصلاة تلك شاة لحم فعرفنا ان هذه عبارة عما لايكون قربة وما يمنع الجواز واراقة الدم لاتتجزى فاذا اجتمع فيه المانع من الجواز مع المجوز يترجح المانع كما لو كان أحدهم كافراً فاما اذا نووا القربة ولكن اختلفت جهات قصدهم فعلى قول زفر رحمه الله تعالى لايجوز أيضاً لان اراقة الدم لايتبعض فلا تسع فيها الجهات المختلفة ولكنا نقول قصد الكل التقرب فكانت الاراقة لله خالصاً فلا يعتبر فيه اختلاف الجهات بعد ذلك الا ترى ان الواحد اذا وجبت عليه دماء من جهات مختلفة فنحر بدنة ينوي عن ذلك كله أجزأه فكذلك الشركاء ﴿قال﴾ ولا يركب البدنة بعد ما أوجبها لانه جعلها لله جلت قدرته خالصاً فلا ينبغي له ان يصرف شيئاً من عينها أو منافعها الى نفسه قبل ان يبلغ محله الا ان يحتاج الى ركوبها فحينئذ لا بأس بذلك لما روي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم رأى رجلا يسوق بدنة فقال اركبها فقال انها بدنة يارسول الله فقال اركبها ويلك وانما أمره بذلك لانه رآه عاجزاً عن المشي محتاجاً الى ركوبها فاذا ركبها وانتقص بركوبه شئ ضمن ماانقص ذلك لانه صرف جزءً منها

الى حاجته وكذلك لايحلب لبنها لان اللبن متولد منها فلايصرفه الى حاجة نفسه ولكن ينبغي ان ينضح ضرعها بالماء البارد حتى يتقلص لبنها ولكن هذا اذا كان قريبا من وقت الذبح فاما اذا كان بعيداً ينزل اللبن ثانياً وثالثا فيصير ذلك بالبدنة ضاراً فيحلبها ويتصدق بلبنها وان صرفه الى حاجة نفسه تصدق بمثل ذلك أو بقيمته وأى الشركاء فيها نحرها يوم النحر أجزأهم لان كل واحد يستعين بشركائه فى نحرها في وقته دلالة فيجعل ذلك بمنزلة الأمر به افصاحا ﴿ قال ﴾ واذا عطب الهدى فى الطريق نحره صاحبه فان كان واجبا فهو لصاحبه يصنع به ماشاء لانه قصد بهذا اسقاط الواجب عن ذمته فاذا خرج من أن يكون صالحا لاسقاط الواجب به بقى الواجب فى ذمته كما كان وهذا ملكه فيصنع به ماشاء وان كان تطوعا نحره وصبغ نعله بدمه ثم ضرب به صفحته ولم يأكل منه شيئا بل يتصدق به وذلك أفضل من أن يتركه للسباع هكذا نقل عن عائشة رضى الله عنها والأصل فيه ماروى ان النبي صلى الله عليه وسلم بعث عام الحديبية الهدايا على يد ناجية بن جندب الاسلمى رضى الله عنه وأمره ان يسلك بها الفجاج والاودية حتى يخرج بها الى مني فقال ماذا أصنع بما عطب على يدى منها فقال انحرها واصبغ نعلها بدمها والمراد بالنعل قلادتها واضرب بها صفحة سنامها ثم خل بينها وبين الناس ولا تأكل أنت ولا أحد من رفقتك منها شيئا ومقصوده مما ذكر ان يجعل عليها علامة يعلم بتلك العلامة انها هدي فيتناول منها الفقراء دون الاغنياء وانما نهاه أن يتناول منها لانه كان غنيا مع رفقته ثم المتطوع بالهدايا انما يتناول باذن من له الحق والاذن معلق بشرط بلوغه محله قال الله تعالى فاذا وجبت جنوبها فكلوا منها فاذا لم تبلغ محلها لايباح له التناول منها ولا ان يطعم غنيا بل يتصدق بها على الفقراء لانه قصد بها التقرب الى الى الله تعالى فاذا فات معنى التقرب الي الله تعالى باراقة الدم يتعين التقرب الى الله تعالى بالتصدق وذلك بالصرف الى الفقراء دون الاغنياء فان أعطى من ذلك غنيا ضمن قيمته ويتصدق بجلالها وخطمها أيضا كما يفعل ذلك اذا بلغت محلها ﴿قال﴾ واذا أخطأ الرجلان فنحر كل واحد منهما هدى صاحبه أو أضحيته عن نفسه أجزأه استحسانا وفى القياس لايجزئ لان كل واحد منهما غير مأمور بما صنع فى هدى صاحبه فكان متعديا ضامنا ولكنه استحسن فقال كل واحد منهما مأذون بما صنع من صاحبه دلالة لان صاحب الهدى والاضحية يستعين بكل احد أن ينوب عنه فى الذبح في وقته دلالة والاذن دلالة بمنزلة

الاذن انصاحا كقرب ماء السقاية ونحوها ويأخذ كل واحد منهما هديه من صاحبه فيصنع به ماشاء بمنزلة مالو فعله صاحبه بأمره وعن أبي يوسف رحمه الله تعالى قال لكل واحد منهما الخيار بين أن يأخذ من صاحبه هديه فيصنع به ماشاء كما لوذبحه بنفسه وبين أن يضمن صاحبه قيمة هديه فيشترى بها هديا آخر ويذبحه فى أيام النحر وان كان بعد أيام النحر تصدق بالقيمة وان نحر هديه قائما أو أضجعه فأي ذلك فعل فهو حسن . وبلغنا أن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم كانوا ينحرونها قياما معقولة الأيدي اليسرى وفى قوله تعالى فاذا وجبت جنوبها مايدل على أنه لا بأس بأن ينحرها قائمة لان وجوب الجنب السقوط من القيام . وروي أن النبي صلى الله عليه وسلم نحر خمس هدايا أو ستاً فطفقن يزدلفن اليه بأيتهن يبدأ فدل أنه ينحر قياما . وقد حكي عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى قال نحرت بيدي بدنة قائمة معقولة فكدت أهلك قوما من الناس لانها نفرت فاعتقدت أن لاأنحر بعد ذلك الا باركة معقولة أو أستعين بمن يكون أقوى عليه منى ﴿ قال ﴾ ولا أحب أن يذكر مع اسم الله تعالى غيره نحو قوله اللهم تقبل من فلان لقوله صلى الله عليه وسلم جردوا التسمية يعنى ذكر اسم الله تعالى عند الذبح ويكفى فى هذا أن ينويه بقلبه أو يذكره قبل ذكر التسمية ثم يقول بسم الله والله أكبر وينحر ﴿ قال ﴾ ولا يذبح البقر والغنم قياما لانه مندوب فى كل نوع ان يذبحه على وجه يكون أيسر على المذبوح قال صلى الله عليه وسلم اذا ذبحتم فاحسنوا الذبحة الحديث ﴿ قال ﴾ ويستحب له أن يذبح هديه أو أضحيته بيده لما روى أن النبي صلى الله عليه وسلم ساق مائة بدنة فى حجة الوداع فنحر نيفا وستين بنفسه وولى الباقى علياً رضي الله عنه وفي هذا دليل على أن الاولى أن يذبح بنفسه فاما اذا لم يقدر على ذلك ولم يهتد لذلك فلا بأس بان يستعين بغيره لان فعل الغير بأمره كفعله بنفسه ﴿ قال ﴾ ولا أحب أن يذبحه يهودى أو نصرانى لان هذا من باب القربة فلا يستعان فيه بالكافر قال صلى الله عليه وسلم إنا لانستعين فى امر ديننا بمن ليس على ديننا ﴿ قال ﴾ وان ذبح هديه يوم النحر بعد طلوع الفجر أجزأه ولايجزيه قبل طلوع الفجر ان كان هدى المتعة لانه مؤقت بيوم النحر وانما يدخل يوم النحر بعد طلوع الفجر الثانى وان جعل ثوبه هديا أجزأه أن يهدى قيمته لانه جعله لله تعالى وفيما صار لله تعالى صرف العين والقيمة سواء كما في الزكاة وكذلك لو جعل شاة من غنمه هديا أجزأه ان يهدي قيمتها وفى رواية

أبي حفص رحمه الله تعالى أجزأه أن يهدى مثلها قال ألا ترى أنه يعطي في الزكاة قيمة الشاة فيجوز وذكر في الجامع الكبير اذا قال لله على ان أهدى شاتين وسطين فأهدى شاة تبلغ قيمتها قيمة شاتين لا يجوز بخلاف الزكاة لانه التزم اراقة دمين واراقة دم واحد لا يقوم مقام اراقة دمين وما ذكر في هذا الموضع أنه لا يجزئه التصدق بالقيمة لانه انما التزم التقرب باراقة الدم فلا يقوم التصدق بالقيمة مقامه حتى قيل في المسئلة روايتان فعلى ما ذكر هنا يجب أن يجوز هناك أيضاً وان قال لله علىّ أن أهدى شاة فأهدى جزوراً يجزئه وهو محسن في ذلك لانه أدى الواجب عليه وزيادة فان الجزور قائم مقام سبع من الغنم حتى يجزى عن سبعة نفر ففيه وفاء بالواجب وزيادة وانما أورد هذا لايضاح أنه اذا أهدى مثل ما عينه في نذره أو أفضل منه أو أهدى قيمته أجزأه والله سبحانه وتعالى أعلم بالصواب واليه المرجع والمآب

باب الحج عن الميت وغيره

﴿قال﴾ رضى الله عنه رجل دفع مالا الى رجل ليحج به عن الميت فلم يبلغ مال الميت النفقة فانفق المدفوع اليه من ماله ومال الميت فان كان أكثر النفقة من مال الميت وكان ماله بحيث يبلغ ذلك أو عامة النفقة فهو جائز والا فهو ضامن يرده ويحج من حيث يبلغ لان المعتبر في الحج عن الغير الانفاق من ماله في الطريق والاكثر له حكم الكل والتحرز عن القليل غير ممكن فقد يضيفه انسان يوما فلا ينفق من مال الميت وقد يستصحب مع نفسه زاداً أو ثوبا من مال نفسه وقد يشرب الماء فيعطى السقاء شيئاً من عند نفسه وما لا يمكن التحرز عنه يجعل عفواً فاعتبرنا الاكثر وقلنا اذا كان اكثر النفقة من مال الميت فكأن الكل من مال الميت وان كان أكثر النفقة من مال نفسه كان جميع نفقته من مال نفسه فيكون الحج عنه ويضمن ما انفق من مال الميت لانه مخالف لامره فانه أمر بأن ينفق في سفر الحج بذلك السفر عن الميت لا عن نفسه وهذه المسئلة تدل على أن الصحيح من المذهب فيمن حج عن غيره ان أصل الحج يكون عن المحجوج عنه وأن إنفاق الحاج من مال المحجوج عنه كانفاق المحجوج عنه من مال نفسه أن لو قدر على الخروج بنفسه وبنحوه جاءت السنة فان النبي صلى الله عليه وسلم قال لسائلة حجي عن أبيك واعتمرى وقال رجل

يارسول الله ان أبى مات ولم يحج افيجزئني أن أحج عنه فقال صلى الله عليه وسلم نعم وحديث الخثعمية مشهور حيث قالت يارسول الله إن فريضة الله الحج أدركت أبي شيخا كبيرا لا يستطيع أن يستمسك على الراحلة أفيجزئني أن أحج عنه فقال صلوات الله تعالى عليه أرأيت لو كان على أبيك دين فقضيته أكان يقبل منك قالت نعم فقال صلى الله عليه وسلم الله أحق أن يقبل فدل ان أصل الحج يقع عن المحجوج عنه وروى عن محمد رحمه الله تعالى أنه قال للمحجوج عنه ثواب النفقة فاما الحج يكون عن الحاج وهذا لان الحج عبادة بدنية والعبادات البدنية لاتجرى النيابة في ادائها لان الواجب عليه انفاق المال فى الطريق واداء الحج فاذا عجز عن اداء الحج بقى عليه مقدار مايقدر عليه وهو انفاق المال فى الطريق فلزمه دفع المال لينفقه الحاج في طريق الحج ولكن الأول أصح فان فرض الحج لايسقط بهذا عن الحاج وكذلك فى هذه المسئلة اذا كان أكثر نفقته من مال نفسه حتى صار حجه عن نفسه كان ضامنا لما أنفق من مال الميت ولو كان للميت ثواب النفقة فقط لايصير ضامنا لان ذلك قد حصل للميت فلما قال يضمن ويحج به عن الميت من حيث يبلغ عرفنا ان الحج عن الميت ﴿ قال ﴾ وان أنفق المدفوع اليه من مال نفسه وفى مال الميت وفاء بحجه رجع به فى مال الميت اذا كان قد دفع اليه وجاز الحج عن الميت لانه قد يبتلى بالانفاق من مال نفسه في طريق الحج بان لا يكون مال الميت حاضرا أو يتعذر عليه اظهاره ولافرق فى حق الميت بين ان ينفق من ماله وبين ان ينفق من من نفسه فيرجع به في مال الميت كالوصي والوكيل يشترى لليتيم ويعطى الثمن من مال نفسه يرجع به فى مال اليتيم ﴿ قال ﴾ فان نوى الحاج عن الغير ان يقيم بمكة بعد النفر خمسة عشر يوما بطلت نفقته من مال الميت لان بهذه النية صار مقيما بمكة وتوطنه بمكة لحاجة نفسه لا لحاجة الميت فلا يستحق فيه النفقة في مال الميت وانما استحقاقه النفقة فى مال الميت في سفره ذاهبا وجائيا لانه فى ذلك عامل للميت وان كان أقام دون خمسة عشر يوما فهو مسافر على حاله فنفقته في مال الميت وقد كان بعض المتقدمين من مشايخنا رحمهم الله تعالى يقول ان أقام بعد النفر ثلاثا فنفقته فى مال الميت لانه محتاج الى هذا القدر من المقام للاستراحة وان أقام أكثر من ذلك فنفقته في مال نفسه ولكن هذا الجواب كان فى زمانهم لانه كان يقدر ان يخرج من مكة متى شاء فاما في زماننا لايقدر على الخروج الا مع الناس فان كان مقامه بمكة لانتظار خروج قافلته فنفقته فى مال الميت سواء أقام خمسة عشر

يوما أو أقل أو أكثر لانه لايقدر على الخروج الا معهم فلم يكن هو متوطنا بمكة لحاجة نفسه وان أقام بعد خروج قافلته فحينئذ ينفق من مال نفسه فان بدا له بعد المقام أن يرجع فنفقته في مال الميت لانه كان استحق نفقة الرجوع في مال الميت وانما كان ينفق من مال نفسه لتأخير الرجوع فاذا أخذ في الرجوع عادت نفقة الرجوع في مال الميت وهو نظير الناشزة اذا عادت الى بيت زوجها تستحق النفقة وكذلك المضارب اذا أقام في بلدته أو في بلدة أخرى ونوى الاقامة خمسة عشر يوما لحاجة نفسه لم ينفق من مال المضاربة فان خرج مسافراً بعد ذلك كانت النفقة في مال المضاربة وقد روي عن أبي يوسف رحمه الله تعالى أنه قال لاتعود نفقته في مال الميت هنا لان القياس أن لايستوجب نفقة الرجوع في مال الميت لانه في حق الرجوع عامل لنفسه لاللميت ولكنا تركنا ذلك وقلنا أصل سفره كان لعمل الميت فما بقي ذلك السفر تبقى نفقته في مال الميت وبالوصول لم يبق ذلك السفر ثم هو أنشأ سفراً بعد ذلك لحاجة نفسه وهو الرجوع الى وطنه فلا يستوجب لهذا السفر النفقة في مال الميت ولم يذكر في الكتاب أنه اذا وصل الى مكة قبل وقت الحج بزمان كيف يكون حاله في الانفاق وقد ذكر في النوادر عن أبي يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى أنه اذا قدم في الأيام العشر فنفقته في مال الميت وان قدم قبل ذلك أنفق من مال نفسه الى أن تدخل أيام العشر ثم نفقته في مال الميت بعد ذلك لان العادة ان تدوم قوافل مكة يتقدم ويتأخر ولكنه في الايام العشر موافق لما هو العادة فأما قدومه قبل ايام العشر مخالف لما هو العادة وهو في هذه الاقامة ليس يعمل للميت شيئاً فلهذا كانت نفقته في مال نفسه ﴿قال﴾ فان أوصى أن يحج عنه بألف درهم فبلغت حججاً فالوصي بالخيار ان شاء دفع كل سنة حجة وإن شاء أحج عنه رجالا في سنة واحدة وهو أفضل لان الوصية بالحج بمال مقدر بمنزلة الوصية بالتصدق بمال مقدر وفي ذلك الوصي بالخيار بين التقديم والتأخير والتعجيل أفضل لانه أقرب الى تحصيل مقصود الموصي وأبعد عن فوات مقصوده بهلاك المال ﴿قال﴾ واذا حج العبد باذن مولاه فان ذلك لايجزئه عن حجة الاسلام لقوله صلى الله عليه وسلم ايما عبد حج ولو عشر حجج فعليه حجة الاسلام اذا عتق وايما صبي حج ولو عشر حجج فعليه حجة الاسلام اذا بلغ وايما اعرابي حج ولو عشر حجج فعليه حجة الاسلام اذا هاجر وانما قال هذا حين كانت الهجرة فريضة وكان المعنى فيه أن العتق من شرائط وجوب

الحج ولا يتحقق الوجوب بدون شرطه فيكون المؤدى قبل وجود الشرط نفلا فلا ينوب عن الفرض وهذا بخلاف الفقير اذا حج ثم استغنى حيث جاز ماأدى عن الفرض لان ملك المال ليس بشرط للوجوب انما شرط الوجوب التمكن من الوصول الى موضع الاداء الا ترى أن المكي الذى هو في موضع الاداء لايعتبر في حقه ملك المال وفي حق الآفاقي لايتقدر المال بالنصاب بل يختلف ذلك باختلاف قربه من موضع الاداء وبعده فعرفنا ان الشرط هو التمكن من الوصول الى موضع الاداء فباى طريق وصل الفقير الى ذلك الموضع وجب الاداء فاذا حصل اداؤه بعد الوجوب فكان فرضاً فاما العتق من شرائط الوجوب فان العبد الذى هو بمكة لايلزمه الحج فالمؤدى قبل العتق لايكون فرضاً توضيحه أنه انما أدى الحج بمنافعه ومنافع الفقير حقه فاذا اداه بما هو حقه كان فرضا فأما منافع العبد لمولاه وباذن مولاه لاتخرج المنفعة من ملكه فانما أداه بما هو ملك الغير وملك الغير لايسقط ماهو فرض العمر عنه وهذا بخلاف الجمعة اذا أداها باذن المولى لان الجمعة تؤدى في وقت الظهر ومنافعه لأداء الظهر صارت مستثناة عن حق المولى فانما أداه بمنافع مملوكة له فهذا جائز عنه بخلاف مانحن فيه فان هذا غير مستثني من حق المولى فلا تتأدى به حجة الاسلام ﴿قال﴾ فان أصاب صيداً فعليه الصيام لانه صار جانيا على احرامه بقتل الصيد وهو ليس من أهل التكفير باراقة الدم ولا بالاطعام فيكفر بالصوم كما اذا حنث في يمينه كان عليه أن يكفر بالصوم ﴿قال﴾ وان جامع مضى فيه حتى يفرغ منه لان حجه وان فسد لكن عليه المضي في الفاسد وان احرامه كان لازما فلا يخرج عنه الا بأداء أفعال الحج فاسداً كان أو صحيحاً وعليه الهدى اذا عتق لتعجل الاحلال بالجماع وهذا الدم لا يقوم الصوم مقامه والأصل في كل دم لايقوم الصوم مقامه يتأخر عن العبد حتى يعتق وكل مايقوم الصوم مقامه فعليه أن يؤديه بالصوم وعليه حجة مكان هذه ينوى حجة الاسلام لانه أفسدها بعد ماصح شروعه فيها فعليه قضاؤها وان لم يجامع ولكنه فاته الحج يحل بالطواف والسعي والحلق لانه بعد صحة شروعه فى الاحرام يتحلل بمايتحلل به الحر والحر انما يتحلل بعد فوات الحج باعمال العمرة فكذلك العبد وعليه أن يحج حجة اذا عتق سوى حجة الاسلام لفوات ماشرع فيه وان أطعم عنه مولاه أوذبح عنه من الدماء مايلزمه لايجزئه لأنه لم يصر مالكا للطعام الذى يؤدى في الكفارة ولا لما يراق دمه فان الرق ينافى الملك وبدون الملك فيما

كفر به لا تسقط عنه الكفارة الا في الاحصار خاصة فان على مولاه أن يبعث بهدى عنه حتى يحل لانه هو الذي أدخله في هذه العهدة باذنه بالاحرام فانه لو أحرم بغير اذنه كان له أن يحلله بغير هدي فاذا أحرم باذنه كان المولى هو المكتسب لسبب وجوب هذا الدم فعليه أن يحلله ولا يبعد ان يجب على المولى حق بسبب عبده كما يجب عليه صدقة الفطر عن عبده ثم على العبد اذا عتق حجة وعمرة كما هو الحكم في المحصر اذا كان حراً ويتحلل بالهدى العبد اذا تحلل به ﴿قال﴾ واذا أراد الرجل ان يحج رجلا عن نفسه فأحب الى ان يحج رجلا قد حج عن نفسه لانه أبعد عن اختلاف العلماء رحمهم الله تعالى ولأنه أهدى في اقامة أعمال الحج لصيرورتها معهودة عنده فان أحج صرورة عن نفسه يجوز عندنا وعلى قول الشافعي رحمه الله تعالى لا يجوز ويكون حج الصرورة عن نفسه لا عن الآمر وحجته ماروى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه رأى رجلا يلبي عن شبرمة فقال عليه الصلاة والسلام من شبرمة فقال أخ لي أو صديق لي فقال عليه الصلاة والسلام حج عن نفسك ثم عن شبرمة وحجتنا في ذلك حديث الخثعمية ان رسول الله صلى الله عليه وسلم جوز لها ان تحج عن أبيها ولم يستفسر انها حجت عن نفسها أولا وفي الحديث الاخير تعارض فقد روى انه سمع رجلا يلبي عن نبيشة فقال من نبيشة فقال صديق لي فقال اذا حججت عن نبيشة فحج عن نفسك وتأويل الحديث الاخير ان ذلك الرجل لم يحرم بعد ولكن على سبيل التعليم للكيفية في التلبية عن الغير فاشار عليه عليه الصلاة والسلام بأن يبدأ بالحج عن نفسه وبه نقول ان الأفضل ان يحج عن نفسه أولا والاختلاف في هذا نظير الاختلاف في الصرورة اذا حج بنية النفل عندنا حجه يكون نفلا وعند الشافعي رحمه الله تعالى يكون عن حجة الاسلام وحجته في ذلك ان نية النفل لغو لانه عبارة عن الزيادة ولا يتصور ذلك قبل الاصل واذا لغت نية النفل بقي مطلق نية الحج وبمطلق النية يتأدى الفرض يدل عليه ان نية النفل نوع سفه قبل أداء حجة الاسلام والسفيه مستحق الحجر فجعل نية النفل لغواً تحقيقاً لمعنى الحجر فيبقى مطلق النية ويجوز ان تتأدى حجة الاسلام بغير نية كما في المغمى عليه اذا أحرم عنه أصحابه فبنية النفل أولى وحجتنا في ذلك ان وقت أداء الفرض في الحج يتسع لاداء النفل فلا يتأدى الفرض منه بنية النفل كالصلاة بخلاف الصوم عندنا ووقت أداء الصوم لا يتسع لاداء النفل وهذا لان الحج عبادة معلومة بالافعال لا بالوقت فكان الوقت ظرفا له لا معيارا وفي مثله

لايتميز الفرض من النفل الا بالتعيين وقوله يتأدى بمطلق النية قلنا عندنا لايتأدى الابالتعيين غير ان التعيين يثبت بالنص تارة وبالدلالة أخرى وفي الحج التعيين حاصل بدلالة العرف فالظاهر ان الانسان لايحتمل المشقة العظيمة ثم يشتغل باداء النفل مع بقاء الفرض عليه والتعيين بالعرف كالتعيين بالنص كمن اشترى بدراهم مطلقة ينصرف الى نقد البلد بدلالة العرف وانما يعتبر العرف اذا لم يوجد التصريح بخلافه فاذا صرح بنية النفل سقط اعتبار العرف فكان حجه عما نوى وما قال باطل على أصله في الصوم فانه لايلغى اعتبار نية النفل بل يجعله معتبراً في الاعراض عن الفرض والمنعى عليه آذن لاصحابه بطريق الدلالة فى الاحرام عنه فينزل ذلك منزلة الاذن افصاحاً فانما يتأدى له الحج بالنية وان أراد ان يعين رجلا بماله للحج عن نفسه فالصرورة أولى بذلك ممن قد حج لان الصرورة بماله يتوسل الى اداء الفرض ومن قد حج مرة يتوسل الى أداء النفل وكما أن درجة أداء الفرض أعلى كانت الاعانة عليه بالمال أولى ﴿قال﴾ والحج التطوع جائز عن الصحيح يريد به أن الصحيح البدن اذا أحج رجلا بماله على سبيل التطوع عنه فهو جائز لان هذا انفاق المال فى طريق الحج ولوفعله بنفسه كان طاعة عظيمة فكذلك إذا صرفه الى غيره ليفعله عنه يكون جائزاً وكونه صحيحاً لايمنعه عن أداء التطوع بهذا الطريق وان كان يمنعه عن أداء الفرض لان في التطوع الامر موسع عليه ألا ترى ان في الصلاة يجوز التطوع قاعدا مع القدرة على القيام وان كان لايجوز ذلك في الفرض فكذا هنا في حجة الاسلام والحاصل ان العبادات المالية المقصود منها صرف المال الى سدخلة المحتاج وذلك يحصل بنيابة فيجوز الانابة فيها في حالة الاختيار والضرورة والعبادات البدنية المحضة المقصود منها اما التعظيم بالجوارح كالصلاة وإما إتعاب النفس الأمارة بالسوء ابتغاء مرضات الله تعالى وذلك لايحصل بالنائب أصلا ولاتجرى النيابة فى أدائها والحج فيه المعنيان جميعا معنى التعظيم للبقعة وذلك بالنائب يحصل ومعنى تحمل المشقة للتوسل الى أدائها وذلك بالنائب لايحصل فلا تجزئ النيابة فيهاعند القدرة على الأداء بنفسه لانعدام أحد المعنيين فى الاداء بالنائب وتجزى النيابة فيها عند تحقق العجز عن الاداء بالبدن لحصول أحد المعنيين بالنائب وفى العبادات البدنية المعتبر الوسع ولايعتبر العجز للحال لان الحج فرض العمر فيعتبر فيه عجز مستغرق لبقية العمر ليقع به اليأس عن الاداء بالبدن فقلنا ان كان عجزه بمعنى لايزول أصلا كالزمانة يجوز الاداء بالنائب

مطلقاً وان كان عارضاً يتوهم زواله بان كان مريضاً أو مسجوناً فاذا أدى بالنائب كان ذلك مراعى فان دام به العذر الى ان مات تحقق اليأس عن الاداء بالبدن فوقع المؤدى موقع الجواز وان برأ من مرضه تبين انه لم يقع فيه اليأس عن الاداء بالبدن فكان عليه حجة الاسلام والمؤدي تطوع له والمال جعل خلفا عن القدرة على الاداء بالبدن في جواز الاداء به بعد تقرر الوجوب فأما فى ثبوت حكم الوجوب بسببه ففيه اختلاف العلماء فالمذهب عندنا ان المغضوب والمقعد والزمن لا يجب عليه الحج باعتبار ملك المال وعلى قول الشافعى رحمه الله تعالى يجب وهو رواية الحسن عن أبى حنيفة رحمهما الله تعالى وحجته فى ذلك حديث الخثعمية حيث قالت ان فريضة الله الحج أدركت أبى شيخاً كبيراً لا يستطيع أن يستمسك على الراحلة فقولها شيخاً كبيراً نصب على الحال يعنى لزمه الحج فى هذه الحالة ولم ينكر عليها رسول الله صلى الله عليه وسلم ذلك فدل أن الحج يجب على المغضوب والمقعد والزمن والمعني فيه ان شرط الوجوب التمكن من أداء الواجب بالمال فاذا جاز أداء الواجب بالمال عند العجز عن الاداء بالبدن عرفنا أن شرط الوجوب يتم به واذا جاز بقاء الواجب بعد وقوع اليأس عن الاداء بالبدن يؤدى بالمال فكذلك يثبت الوجوب بالبدن ابتداء بهذه الصفة كالصوم فى حق الشيخ الفانى يجب باعتبار بدله وهو الفدية وحجتنا فى ذلك قوله تعالى من استطاع اليه سبيلا فانما أوجب الله تعالى الحج على من يستطيع الوصول الى بيت الله تعالى والزمن لا يستطيع الوصول الى بيت الله تعالى فلا يتناوله هذا الخطاب ثم رسول الله صلى الله عليه وسلم جعل الشرط مالا يوصله الى البيت بقوله من وجد زاداً وراحلة يبلغانه بيت الله تعالى وزاد المغضوب وراحلته لايبلغانه بيت الله تعالى فصار وجوده كعدمه ولان المقصود بهذه العبادة تعظيم البقعة بالزيارة والمال شرط ليتوسل به الى هذا المقصود وما هو المقصود فائت في حق المغضوب ولا يعتبر وجود الشرط لان الشرط تبع والتبع لايقوم مقام الاصل فى اثبات الحكم به ابتداء وان كان يبقى الحكم بعد ثبوته باعتباره واعتبار الابتداء بالبقاء فاسد فانه اذا افتقر بهلاك ماله بعد ماوجب الحج عليه يبقى واجبا ثم لايجب ابتداء على الفقير وليس هذا نظير الفدية فى حق الشيخ الفاني لانه بدل عن أصل الصوم بالنص فيجوز أن يجب الاصل باعتبار البدل وهناك المال ليس ببدل عن أصل الحج ألا ترى أنه لايتأدى بالمال وانما يتأدي

بمباشرة النائب بالحج عنه فاذا لم يكن المال بدلا عن أصل الحج لايثبت الوجوب باعتباره والروايات اختلفت فى الخثعمية ففي بعضها قالت هو شيخ كبير وهذا بيان أنه فى الحال بهذه الصفة لا أنه فى وقت الوجوب بهذه الصفة ثم مرادها أن تزول فريضة الحج عنه في حال كونه شيخا لانه وجب عليه ولظاهر هذا الحديث قال الشافعى رحمه الله تعالى المعضوب الذي لا مال له اذا بذل ولده له الطاعة ليحج عنه يلزمه فرض الحج وبطاعة غيره من القرابات لايلزمه لان الخثعمية لما بذلت الطاعة جعل رسول الله صلى الله عليه وسلم الحج دينا على ابيها بقوله فدين الله أحق ولم يستفسر أنه غنى أو فقير فدل أن ببذل الولد الطاعة يلزمه الحج وهذا لأن الولد كسبه فيكون بمنزلة ماله فكما أن القدرة على الاداء بالمال تكفى للايجاب عنده فكذلك القدرة بمنفعة الابن الذى هو كسبه وهذا لانه ليس للولد فى هذه الطاعة كثير منة على ابيه بخلاف سائر القرابات فان ذلك لا يخلو عن منة وحجتنا فى ذلك أن لولد متبرع في بذل هذه الطاعة كغيره فلا يجوز أن يكون تبرعه موجبا للحج على الأب . ألا ترى أن الابن لو بذل المال لابيه لايلزمه قبوله ولا يجب الحج باعتبار هذا البذل فكذلك ببذل الطاعة بل أولى لان هناك لم يكن للابن أن يرجع بعد ذلك ليتمكن الاب من مكافأته اذا استفاد مالا وهنا للابن أن يرجع عما بذل من الطاعة فاذا لم يجب الحج على الوالد ببذل الولد المال فببذله الطاعة أولى وعلى الأصل الذي قلنا ان المعتبر استطاعة توصله الي البيت يتضح الكلام فى هذه المسئلة وعلى هذا الاصل قال أبو حنيفة رحمه الله تعالى الاعمى لايلزمه الحج وان وجد مالا وقائدا وعلى قول أبي يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى يلزمه ذلك وهو رواية الحسن عن أبى حنيفة رحمهما الله تعالى وجه قولهما أن الاعمى متمكن من الاداء ببدنه ولكنه محتاج الى قائد يهديه الى ذلك فيكون بمنزلة الضال والذى ضل الطريق اذا وجد من يهديه الى الطريق يلزمه الحج وأبو حنيفة رحمه الله تعالي يقول هو عاجز عن الوصول الى البيت بنفسه فكان بمنزلة المعضوب وهذا لان ملك المال انما يعتبر اذا كان يوصله الى البيت والمال هنا لايوصله اليه وبذل القائد الطاعة غير معتبر فكان وجود ذلك كعدمه فلهذا لايلزمه الحج وأما اذا مات الرجل فأوصى بأن يحج عنه فعلى الوصى أن يحج بماله لان بموته تحقق العجز عن الاداء بالبدن والوصى قائم مقامه فكما أنه بعد وقوع اليأس يحج بماله فى حياته فكذا وصيه تقوم مقامه بعد موته

والاولى أن يحجج الوصي بماله رجلافان حجج امرأة جازمع الكراهة لان حج المرأة انقص لانه ليس فيه رمل ولا سعي في بطن الوادي ولا رفع الصوت بالتلبية ولا الحلق فكان احجاج الرجل عنه اكمل من احجاج المرأة ﴿قال﴾ وان أحج بماله رجلا فجامع ذلك الرجل في احرامه قبل الوقوف بعرفة فقد فسد حجه وهو ضامن للنفقة لانه أمر بانفاق المال في سفر يؤدي به حجاً صحيحا فبالافساد يصير مخالفا فيكون ضامنا للنفقة وعليه المضي في الفاسد والدم وقضاء الحج وبهذا استدل محمد رحمه الله تعالى أن أصل الحج يكون للحاج حتى ان القضاء عليه عند الافساد دون المحجوج عنه فأما على ظاهر الرواية اذا وافق فالحج عن المحجوج عنه ألا ترى أنه لابدله من أن ينوي عن المحجوج عنه ولكن اذا خالف خرج من أن يكون بأمر المحجوج عنه فكان واقعاً عن نفسه فعليه موجبه كالوكيل بالشراء اذا وافق كان مشتريا لامره ولو خالف كان مشتريا لنفسه ﴿قال﴾ ولو قرن مع الحج عمرة كان مخالفا ضامنا للنفقة عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى وعندهما لا يصير مخالفا استحسانا لانه أتي بالمأمور به وزاد عليه مايجانسه فلا يصير به مخالفا كالوكيل بالبيع اذا باع بأكثر مما سمى له من جنسه توضيحه أن القران أفضل من الافراد فهو بالقران زاد للميت خيراً فلا يكون مخالفاً وأبو حنيفة رحمه الله تعالى يقول هو مأمور بانفاق المال في سفر مجرد للحج وسفره هذا مافرد للحج بل للحج والعمرة جميعاً فكان مخالفا كما لو تمتع ولان العمرة التي زادها لاتقع عن الميت لأنه لم يأمره بذلك ولا ولاية عليه للحاج في أداء النسك عنه الا بقدر ما أمره ألا ترى أنه لولم يأمره بشيء لم يجز أداؤه عنه فكذلك اذا لم يأمره بالعمرة فاذا لم تكن عمرته عن الميت صار كأنه نوى العمرة عن نفسه وهناك يصير مخالفا فكذا هنا الا أنه ذكر ابن سماعة عن أبي يوسف رحمهما الله تعالى أنه وان نوى العمرة عن نفسه لايصير مخالفا ولكن يرد من النفقة بقدر حصة العمرة التي أداها عن نفسه وذهب في ذلك الى أنه مأمور بتحصيل الحج للميت بجميع النفقة فاذا ضم اليه عمرة نفسه فقد حصل الحج للميت ببعض النفقة وبهذا لايكون مخالفاً كالوكيل بشراء عبد بألف اذا اشتراه بخمسمائة ولكن هذا ليس بشيء فانه مأمور بأن يجرد السفر للميت فاذا اعتمر لنفسه لم يجرد السفر للميت ثم الذي يحصل للميت ثواب النفقة فيقدر ماينتقص به ينتقص من الثواب فكان هذا الخلاف ضرراً عليه لامنفعة له ثم دم القران عندهما يكون على الحاج من مال نفسه وكذلك عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى

اذا كان مأمورا بالقران من جهة الميت حتى لم يصر مخالفا لان دم القران نسك وسائر المناسك عليه فكذلك هذا النسك ولان لهذا الدم بدلا وهو الصوم ولو كان معسرا لم يشكل ان الصوم عليه دون المحجوج عنه فكذلك الهدي يكون عليه ﴿ قال ﴾ وكذلك لو أمر بالعمرة عن الميت فقرن معها حجة فهو على الخلاف الذى ذكرنا الا أن على قولهما نفقة مابقى من الحج بعد اداء العمرة يكون على الحاج خاصة لانه فى ذلك عامل لنفسه لا للميت فلا يستوجب النفقة فى مال الميت وبهذا الفصل يتضح كلام أبي حنيفة رحمه الله تعالى على ماقلنا ﴿ قال ﴾ واذا كان أمر بالحج فبدأ واعتمر فى أشهر الحج ثم حج من مكة كان مخالفا فى قولهم جميعا لانه مأمور بان يحج عن الميت من الميقات والمتمتع يحج من جوف مكة فكان هذا غير ما أمر به ولانه مأمور بالانفاق فى سفر يعمل فيه للميت وانما أنفق فى سفر كان عاملا فيه لنفسه لان سفره انما كان للعمرة وهو في العمرة عامل لنفسه ﴿ قال ﴾ وكل دم يلزم المجهز يعنى الحاج عن الغير فهو عليه فى ماله لانه ان كان دم نسك فاقامة المناسك عليه وان كان دم كفارة فالجناية وجدت منه وان كان دما وجب بترك واجب فهو الذى ترك ما كان واجبا عليه فلهذا كانت هذه الدماء عليه فى ماله الادم الاحصار فانه في مال المحجوج عنه فى قول أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله تعالى وقال أبو يوسف رحمه الله تعالى هو على الحاج أيضا لان وجوبه لتعجيل الاحلال فيكون قياس الدم الواجب بالجماع ولانه في معنى دم القران لانه مشروع للتحلل وهما احتجا وقالا دم الاحصار للخروج عن الاحرام وهو بمباشرة الاحرام كان عاملا للميت فكان الميت هو المدخل له في هذا حكما فعليه اخراجه كما بينا في العبد اذا أحرم باذن مولاه ثم أحصر كان عليه اخراجه توضيحه أن دم الاحصار بمنزلة نفقة الرجوع ونفقة الرجوع فى مال الميت وكان الحاج هو المنتفع به فكذلك دم الاحصار في ماله وان كان الحاج هو المنتفع به ثم يرد مابقى من المال على وصى الميت فيحج به انسانا من حيث يبلغ ولا ضمان عليه فيما أنفق لانه لم يكن مخالفا لأمر الميت فيما انفق الا ترى انه لو مات فى الطريق لم يضمن ما انفق فكذلك اذا أحصر وقوله من حيث يبلغ يعني اذا كان مابقى من المال لا يمكن أن يحج به من منزل الميت فيحج به من حيث يمكن وصار هذا كما لو لم يبلغ في الابتداء ثلث ماله الا هذا القدر فيحج به بحسب الامكان وأصل المسئلة ان من أوصى بأن يحج عنه بثلث ماله فانما يحج من منزله لانه لو خرج للحج بنفسه كان يخرج من منزله فكذلك

يحج عنه بعد موته من منزله فان كان ثلث ماله لا يكفى للحج من منزله يحج عنه من حيث يبلغ استحسانا وفى القياس تبطل هذه الوصية لانه عجز الوصى عن تنفيذ ما أمر به وهو الحج من منزله فكان هذا بمنزلة ما اذا أوصي بأن يشترى نسمة بألف درهم فتعتق عنه وكان ثلث ماله دون الالف درهم تبطل الوصية وجه الاستحسان ان المقصود من الحج ابتغاء مرضاة الله تعالى ونيل الثواب فيكون بمنزلة الوصية بالصدقة وذلك ينفذ بحسب الامكان بخلاف الوصية بالعتق فان العبد ان كان معيناً فالوصية تقع له وكذلك ان لم يكن معيناً فاما أوصى بعبد يساوى ألفاً فلا يجوز تنفيذه بعبد يساوي خمسمائة فلو وجدوا من يحج عن الميت من منزله بذلك المال ماشياً لا يجوز لهم ان يحجوا من منزله وانما يجوز من حيث يبلغ راكباً حتى قال محمد رحمه الله تعالى في النوادر راكب البعير في ذلك أفضل من راكب الحمار وهذا لانه لا يلزمه ان يحج بنفسه ماشياً وان وجد النفقة فكذلك لا يحج عنه ماشياً لان الحاصل للميت ثواب النفقة على ما بينا وروي الحسن عن أبي حنيفة رحمهما الله تعالى قال الخيار الى الوصى ان شاء أحج عنه من حيث يبلغ راكباً وان شاء من منزله ماشياً لان فى احد الجانبين زيادة فى المسافة ونقصان في النفقة وفي الجانب الآخر زيادة في النفقة ونقصان في المسافة وفي كل واحد منهما نيل الثواب فيختار الوصى أى الجانبين شاء فاما المحصر بعدما تحلل فعليه قضاء الحج والعمرة بمنزلة ما لو كان أحرم عن نفسه فتحلل بالهدى وهذا شاهد لمحمد رحمه الله تعالى فان المحصر غير مخالف ومع ذلك كان قضاء الحجة والعمرة عليه فدل ان أصل حجه عن نفسه وان للميت ثواب النفقة فان أمره رجلان كل واحد منهما بالحج فأهل بحجة عنهما كان ضامناً لهما جميعاً لان كل واحد منهما أمره بأن ينفق من ماله في سفر يخلص له وان ينويه بعينه عند الاحرام واذا لم يفعل صار مخالفاً ولا يستطيع ان يجعل الحجة لواحد منهما لانهما قد لزماه عن نفسه وهذا لانه حين نواهما ولم يمكن تصحيح نيته عنهما لان الحجة الواحدة لا تكون عن الاثنين وليس أحدهما بأولى من الآخر فبطلت نيته عنهما فبقيت نية أصل الاحرام فكان محرماً عن نفسه فلا يستطيع ان يحوله الى غيره من بعد وهذا بخلاف من أحرم عن أبويه كان له أن يجعله عن أيهما شاء لانه متبرع وكان ذلك امراً بينه وبين الله تعالى فلا يتحقق الخلاف في تركه تعيين أحدهما في الابتداء بل يجعل التعيين فى الانتهاء كالتعيين في الابتداء وهنا هو غير متبرع فيما صنع وهذا أمر بينه وبين العباد فبترك التعيين في

الابتداء يصير مخالفاً وان أمره أحدهما بالحج والآخر بالعمرة ولم يأمراه بالجمع فجمع بينهما كان مخالفاً أيضا لانه ما أتي بسفر خالص لواحد منهما فلم يكن مستوجباً للنفقة في مال واحد منهما وان أمراه بالجمع جاز لان كل واحد منهما صرح أن مقصوده تحصيل النسك لا خلوص السفر له وقد حصل مقصود كل واحد منهما ولا ضمان عليه فيما أنفق من مالهما وهدي المتعة عليه في ماله وكذلك ان أمره بالقران رجل واحد لان الهدي نسك وسائر المناسك على الحاج فكذا هذا النسك (قال) رجل استأجر رجلا ليحج عنه لم تجز الاجارة عندنا وقال الشافعي رحمه الله تعالى تجوز واصل المسألة ان الاستئجار على الطاعات التي لايجوز اداؤها من الكافر لايجوز عندنا وعند الشافعي رضى الله عنه كل مالا يتعين على الأجير أداؤه يجوز الاستئجار عليه اذا كان تجزى فيه النيابة واستدل بحديث أبي سعيد الخدري رضى الله عنه حيث رقي الملدوغ بفاتحة الكتاب فأعطى قطيعاً من الغنم فسأل عن ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال لمن أكل برقيه باطل لقد أكلت برقيه حق والرقية بهذه الصفة طاعة ثم جوز أخذ البدل عليه والمعنى فيه أن الحج تجزى فيه النيابة في الأداء ولا يتعين على الأجير اقامته فيجوز استئجاره عليه كبناء الرباط والمسجد وبهذا الوصف تبين ان عمل الأجير وقع للمستأجر والدليل عليه انه استوجب النفقة في ماله عندكم وانما يستوجب النفقة في ماله اذا عمل له والدليل عليه أنه اذا خالف لايستوجب النفقة عليه واذا وقع عمله له استحق الاجر عليه بخلاف من استؤجر على الامامة فان عمله في الصلاة يقع له لا لغيره وكذلك من استؤجر على الجهاد فان المجاهد يؤدي الفرض لنفسه فلا يكون عمله لغيره وحجتنا في ذلك حديث مرداس السلمي رضى الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال اياك والخبز الرقاق والشرط على كتاب الله وحديث أبي بن كعب رضى الله عنه حين علم سورة من القرآن فاعطى قوساً فقال صلى الله عليه وسلم أتحب ان يتوسك الله بقوس من النار فقال لا فقال صلوات الله عليه رد عليه قوسه وفي حديث عثمان بن أبي العاص الثقفي رضي الله تعالى عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال اذا اتخذت مؤذناً فلا تأخذ على الاذان اجراً ولان المباشر لعمل الطاعة عمله لله تعالى فلا يصير مسلما الى المستأجر فلا يجب الأجر عليه بخلاف بناء الرباط والمسجد فالعمل هناك ليس بعبادة محضة بدليل أنه يصح من الكافر والدليل عليه أن المؤذن والمصلي خليفة النبي صلى الله عليه وسلم وهو ما كان يأخذ أجراً كما قال الله تعالى قل لا أسألكم عليه أجراً

الآية فكذلك الخليفة وأما حديث الرقية قلنا كان ذلك مالا أخذه من الحربي بطريق الغنيمة ألا ترى أن النبي صلى الله عليه وسلم قال اضربوا لي فيها بسهم مع أن ذلك لم يكن مشروطاً بعينه وعندنا ماليس بمشروط يجوز أخذه واذا ثبت ان الاستئجار على الحج لايجوز قلنا العقد الذي لاجواز له بحال يكون وجوده كعدمه واذا سقط اعتبار العقد بقي أمره بالحج فيكون له نفقة مثله في ماله وهذه النفقة ليس يستحقها بطريق العوض ولكن يستحق كفايته لانه فرغ نفسه لعمل ينتفع به المستأجر فيستحق الكفاية في ماله كالقاضي يستحق كفايته في بيت المال والعامل يستحق الكفاية في مال الصدقة والمرأة تستحق النفقة في مال الزوج لابطريق العوض ﴿قال﴾ ويجوز حجة الاسلام عن المحبوس اذا مات قبل أن يخرج لانه قد تحقق اليأس عن الأداء بالبدن ﴿قال﴾ والحاج عن غيره ان شاء قال لبيك عن فلان وان شاء اكتفى بالنية بمنزلة الحاج عن نفسه ان شاء صرح بالحج عند الاحرام وان شاء نوى واكتفى بالنية ﴿قال﴾ وان كان الميت أوصى بالقران فخرج المجهز يؤم البيت وساق هديا فقلده يكون محرما بهما جميعا لان احرامه عن غيره معتبر باحرامه عن نفسه وقد بينا أن ذلك يحصل بسوق الهدى كما يحصل بالتلبية فكذلك احرامه عن غيره وكذلك ان لم يكن الهدى لقرانه انما هو من نذر كان عليه أو من جزاء صيد أو من جماع في احرام قبل هذا أو احصار كان قبل هذا فساق معه لذلك هديا بدنة وقلدها فهو محرم على قياس مالو نوى الاحرام عن نفسه فانه يصير محرما بتقليد هذه الهدايا وسوقها فكذلك اذا نوى الاحرام عن غيره لان هذه الهدايا عليه في ماله على كل حال ﴿قال﴾ رجل أمره رجلان أن يحج عن كل واحد منهما فأهل بحجة عن احدهما لاينوى عن واحد منهما قال له أن يصرفه الى أيهما شاء في قول أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله تعالى وقال أبو يوسف رحمه الله تعالى أرى ذلك عن نفسه وهو ضامن لنفقتهما وحجته في ذلك أنه مأمور من كل واحد منهما بتعيين النية له فاذا لم يفعل صار مخالفا كما اذا نوى عنهما جميعا بخلاف الحاج عن الابوين فانه غير مأمور به من جهتهما . ألا ترى أنه يصح نيته عنهما فكذلك عن احدهما بغير عينه وهذا لان النية بمنزلة الركن في العبادات فان قيمة العمل يكون بالنية فبتركه تعيين النية يكون مخالفا في حق كل واحد منهما وهما قالا الابهام في الابتداء لايمنع من انعقاد الاحرام صحيحاً والتعيين في الانتهاء بمنزلة التعيين في الابتداء .ألا ترى أنه لو أحرم لاينوي

حجة ولا عمرة بعينها كان له أن يعين فى الانتهاء ويجعل ذلك كتعيينه فى الابتداء وهذا
لان الاحرام بمنزلة الشرط لاداء النسك. ألا ترى انه يصح في غير وقت الاداء ولا يتصل
به الاداء فتركه نية التعيين فيه لايجعله مخالفاً واذا عين قبل الاشتغال بعمل الاداء كان
ذلك كالتعيين فى الابتداء حتى انه لو اشتغل بالطواف قبل التعيين لم يكن له أن يعين
بعد ذلك عن واحد منهما لانه لما اشتغل بالعمل تعين احرامه عن نفسه فان أداء العمل مع
ابهام النسك لايكون وليس أحدهما بأولى من الآخر فتعين احرامه عن نفسه فلا يملك
أن يجعله لغيره بعد ذلك ﴿قال﴾ واذا أهل الرجل عن نفسه وعن ولده الصغير الذي معه
ثم أصاب صيداً فعليه دم واحد ولايجب عليه من جهة اهلاله عن ابنه شئ لان عبارته
في اهلاله عن ابنه كعبارة ابنه أن لو كان من أهله فيصير الابن محرما بهذا لا أن يصير
الأب محرما عنه بقي للأب احرام واحد فعليه جزاء واحد بخلاف القارن فهو محرم عن
نفسه باحرامين فكان عليه جزآن ﴿قال﴾ واذا أم الرجل البيت فأغمى عليه فأهل عنه
أصحابه بالحج ووقفوا به فى المواقف وقضوا له النسك كله قال يجزيه ذلك عن حجة الاسلام
فى قول أبى حنيفة رحمه الله تعالى وقال أبو يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى لايجزيه والقياس
قولهما لانه لم يأمر أصحابه بالاحرام عنه وليس للأصحاب عليه ولاية فلا يصير هو محرما
باحرامهم عنه لان عقد الاحرام عقد لازم والزام العقد على الغير لايكون الا بولاية ولان
الاحرام لاينعقد الا بالنية وقد انعدمت النية من المغمى عليه حقيقة وحكما لان نية الغير عنه
بدون أمره لاتقوم مقام نيته والدليل عليه ان سائر المناسك لاتتأدى بأداء الاصحاب عنه
فكذلك الاحرام وجه قول أبى حنيفة رحمه الله تعالى وهو أنه لما عاقدهم عقد الرفقة فقد
استعان بهم فى كل مايعجز عن مباشرته بنفسه والاذن دلالة بمنزلة الاذن افصاحا كما فى
شرب ماء السقاية وكمن نصب القدر على الكانون وجعل فيه اللحم وأوقد النار تحته فجاء
انسان وطبخه لم يكن ضامنا لوجود الاذن دلالة واذا ثبت الاذن قامت نيتهم مقام نيته كما
لو كان أمرهم بذلك نصاً وأما سائر المناسك فالاصح أن نيابتهم عنه فى أدائها صحيح الا أن
الاولى أن يقفوا به وأن يطوفوا به ليكون أقرب الى أدائه لو كان مفيقاً ولو أدوا عنه جاز
ومن أصحابنا من فرق فقال الاحرام بمنزلة الشرط فتجزى النيابة فى الشروط وان كان
لاتجزى فى الاعمال . ألا ترى أن المحدث اذا غسل أعضاءه غيره كان له أن يصلى بتلك

الطهارة وان كانت النيابة لاتجرى فى أعمال الصلاة توضيحه ان النيابة عند تحقق العجز فى أصل الاحرام تحقق عجزه عنه بسبب الاغماء فينوب عنه أصحابه فأما في أداء الاعمال لم يتحقق العجز لانهم اذا أحضروه المواقف كان هو الواقف واذا طافوا به كان هو الطائف بمنزلة من طاف راكبا لعذر ﴿قال﴾ فان أصاب لدى أهل عن المغمى عليه صيداً فعليه الجزاء من قبل اهلاله عن نفسه ان كان محرما وليس عليه من جهة اهلاله عن المغمى عليه شئ لما بينا أن بهذا الاهلال يصير المغمي عليه محرما كما لو كان أمره به إيضاحا فأما المهل بهذا الاهلال لايصير محرما فلا يلزمه الجزاء باعتبار احرامه ﴿قال﴾ و اذا حج الرجل عن أبيه أو عن أمه حجة الاسلام من غير وصية أوصي بها الميت أجزأه ان شاء الله تعالى ﴿قال﴾ بلغنا عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال للخثعمية أرأيت لو كان على أبيك دين فقضيتيه أما كان يقبل منك فقالت نعم فقال صلوات الله عليه الله أحق أن يقبل وفى الحديث الآخر قال صلى الله عليه وسلم للتي سألته أن تحج عن أبيها حجي واعتمري وأن سعد بن أبي وقاص رضى الله تعالى عنه قال يارسول الله ان أمي قد توفيت وانها كانت تحب الصدقة أفأتصدق عنها فقال نعم فهذه الآثار تدل على أن الوارث يتبرع على مورثه بمثل هذه القرب فان قيل فلماذا قيد الجواب بالاستثناء بعد ماصح الحديث فيه ﴿قلنا﴾ لان خبر الواحد لايوجب علم اليقين فان قيل فقد أطلق الجواب فى كثير من الاحكام الثابتة بخبر الواحد ﴿قلنا﴾ خبر الواحد موجب للعمل ففيما طريقه العمل أطلق الجواب فيه فأما سقوط حجة الاسلام عن الميت باداء الورثة طريقه العلم فانه أمر بينه وبين ربه تعالى فلهذا قيد الجواب بالاستثناء ﴿قال﴾ رجل أوصى بحجة فأحج الوصى عنه رجلا فهلكت النفقة من ذلك الرجل فان يحج عنه حجة أخرى من ثلث مابقى من المال وهذا قول أبي حنيفة رحمه الله تعالى فأما عند أبي يوسف رحمه الله تعالى ان بقى من ثلث مال الميت مايمكن أن يحج به يحج عنه ثانياً والا فقد بطلت الوصية وعند محمد رحمه الله تعالى الوصية تبطل لأن الوصى قائم مقام الموصى فى تعيين المال ولو عين الموصى مالا فهلك بطلت الوصية فكذلك اذا عين الوصى وأبو يوسف يقول محل الوصية الثلث فتعيين الوصى الثلث صحيح لان به يتميز الثلث للوصية فاما تعيينه فى الثلث غير صحيح لان جميع الثلث محل الوصية فما بقى شئ بحب تنفيذ الوصية فيه وأبو حنيفة رحمه الله تعالى يقول تعيين المال ليس بمقصود وانما المقصود به الحج عن

الميت فاذا لم يفد هذا التعين ما هو المقصود صار كأن التعيين لم يوجد وماهلك من المال صار كان لم يكن فلهذا يحج عنه بثلث مابقى ﴿ قال ﴾ وان أوصى بحجة وعتق نسمة والثلث لايسعهما يبدأ بالذي بدأ به الميت لان البداية تدل على زيادة العناية وقد ثبت وجوب تنفيذ الوصية الأولى قبل ذكر الثانية فلا يتغير ذلك بذكر الوصية الثانية اذ ليس في آخر كلامه مايغير موجب أوله الا أن يكون الحج حجة الاسلام فحينئذ يبدأ بها وان أخره الميت لان الترجيح بالبداية بعد المساواة فى القوة ولا مساواة بين الفرض والنفل فى القوة ولان الظاهر ان الموصى يقصد تقديم الفرض فى الأداء وان أخره في الذكر لان إسقاط الفرض عن ذمته يترجح عنده على التبرع بما ليس عليه ﴿قال﴾ وان أوصى بان يحج عنه بثلثه ولم يقل حجة حج عنه بجميع الثلث لانه جعل الثلث مصروفا الى هذا النوع من القربة فيجب تحصيل مقصوده في جميع الثلث كما لو أوصي أن يفعل بثلثه طاعة أخرى ﴿ قال ﴾ وان أوصى أن يحج عنه رجل حجة فأحجوه فلما قدم فضل معه كسوة ونفقة فان ذلك لورثة الميت لان الحاج عن الغير لايتملك المال المدفوع اليه فان التمليك يكون بطريق الاستئجار وقد بينا بطلان الاستئجار على الطاعة وانما ينفق المال على ملك الموصى بطريق الاباحة لاستحقاقه الكفاية حين فرغ نفسه ليعمل له فما فضل من ذلك يكون باقياً على ملك الميت فيرد على ورثته ﴿ قال ﴾ واذا أوصي لرجل فقال أحجوا فلانا حجة ولم يقل عنى ولم يسم كم يعطى فانه يعطى بقدرمايحجه حجة وله أن لايحج به اذا أخذه بل يصرفه الى حاجة أخرى لانه ماأمره بالحج عنه انما جعل ذلك الحج عياراً لما أوصى له به من المال ثم أشارعليه بان يحج بذلك المال عن نفسه فكانت وصية صحيحة يجب تنفيذها بالدفع اليه ومشورته غير ملزمة فان شاء حج به وان شاء لم يحج ﴿ قال ﴾ واذا أوصى أن يحج عنه رجل بعينه أو بغير عينه وأوصى بوصايا لاناس بأكثر من الثلث قسم الثلث بينهم بالحصص يضرب للحج فيه بأدنى مايكون من نفقة الحج لان الوصية بالحج وجب تنفيذها له بنفقة الموصي ووجب تنفيذ سائر الوصايا حقاً للموصي لهم فعند اختلاف الحقوق تجرى المزاحمة بينهم فى الثلث لمراعاة حق كل مستحق بخلاف ماذكرنا من الحج والعتق لان تنفيذ الوصيتين هناك لحق الموصى فلهذا كانت البداية بما بدأبه الميت ثم ماخص الحج من الثلث هنا يحج به من حيث يبلغ لانه هو الممكن من تحصيل مقصود الموصى بمنزلة ما لولم يكن ثلث ماله

الا هذا وأوصى بان يحج عنه فانه يحج من حيث يبلغ فان أحجوا به من موضع فرجع الحاج بفضل نفقة وكسوة فقد تبين أنهم أخطأوا فكان الوصى ضامنا لما أنفقه فيضم ذلك الى مابقى ويحج به عن الميت من حيث يبلغ الا اذا كان الفاضل شيئا يسيرا فحينئذ هذا والأول سواء فى القياس ولكن فى الاستحسان تجزى الحجة عن الميت ولا يكون الوصى ضامنا لان اليسير من التفاوت لا يمكن الاحتراز عنه فلا بد من أن يبقى بعد رجوعه كسرة أو جراب خلق أو ثوب خلق فلهذا جعل هذا القدر عفوا ولكن يرد على الورثة أو على الموصى له ان كان هناك موصى له بالثلث ﴿قال﴾ واذا أهلت المرأة بحجة الاسلام لم يكن لزوجها أن يمنعها اذا كان معها محرم وان لم يكن معها محرم كان له ان يمنعها وهى بمنزلة الحرة المحصرة وقد بينا فيما تقدم ان من شرائط وجوب الحج عليها فى حقها المحرم عندنا ثم يشترط أن تملك قدر نفقة المحرم لان المحرم اذا كان يخرج معها فنفقته فى مالها الا فى رواية عن محمد رحمه الله تعالى يقول نفقة المحرم فى ماله لانه غير مجبر على الخروج فاذا تبرع به لم يستوجب بتبرعه النفقة عليها ولكن فى ظاهر الرواية هى لا تتوسل الى الحج الا بنفقة المحرم كما لا تتوسل الا بنفقتها فكما يشترط لوجوب الحج عليها ملك الزاد والراحلة ويجعل ذلك شرطا لنفسها فكذلك للمحرم الذى يخرج معها يجعل ذلك شرطا وقد بينا شرائط الوجوب فيما سبق ولم يتعرض فى شىء من المواضع لامن الطريق واختلف مشايخنا أن أمن الطريق شرط للوجوب أم شرط للاداء وكان ابن أبى شجاع رحمه الله تعالى يقول هو شرط الوجوب لان بدونه يتعذر الوصول الى البيت الا بمشقة عظيمة فيكون شرط الوجوب كالزاد والراحلة وكان أبو حازم رحمه الله تعالى يقول هو شرط الاداء لان النبى صلى الله عليه وسلم لما سئل عن الاستطاعة فسرها بالزاد والراحلة ولا تجوز الزيادة فى شرط وجوب العبادة بالرأى ولم يكن الطريق فى وقت أخوف مما كان يومئذ لغلبة أهل الشرك فى ذلك الموضع ولم يشترط رسول صلى الله عليه وسلم أمن الطريق فدل أن ذلك ليس من شرائط الوجوب انما شرط الوجوب ملك الزاد والراحلة للذهاب والمجىء وملك نفقة من تلزمه نفقته من العيال كالزوجة والولد الصغير وعن أبى يوسف رحمه الله تعالى مع ذلك زيادة نفقة شهر لان الظاهر أنه اذا رجع لا يشتغل بالكسب الا بعد مدة فاستحسن اشتراط ملك نفقة شهر بعد رجوعه ثم بعد استجماع شرائط الوجوب يجب على الفور حتى يأثم بالتأخير عند أبى يوسف رواه عنه بشر بن الوليد وهكذا ذكره ابن شجاع عن أبى

حنيفة رحمهما الله تعالى قال سئل عمن له مال أيحج به أم يتزوج قال بل يحج به فذلك دليل
على أن الوجوب عنده على الفور وعن محمد رحمه الله تعالى يسعه التأخير بشرط أن لايفوته
بالموت فان أخر حتى مات فهو آثم بالتأخير وعند الشافعي رحمه الله تعالى لايأثم بالتأخير
وان مات واستدل محمد بتأخير رسول الله صلى الله عليه وسلم الحج بعد نزول فرضيته
فانها نزلت فرضية الحج في سنة ست من الهجرة وحج رسول الله صلى الله عليه وسلم
في سنة عشر والمعنى فيه أن الحج فرض العمر فكان جميع العمر وقت أدائه ولايستغرق جميع
العمر اداؤه فصار جميع الوقت في حق الحج كجميع وقت الصلاة في حق الصلاة وهناك التأخير
يسعه بشرط أن لايفوته عن وقته ودليل صحة هذا الكلام انه اذا أخره كان مؤديا لاقاضيا فدل
أن جميع العمر وقت ادائه وأبو حنيفة وأبو يوسف رحمهما الله تعالى استدلا بقوله صلى الله
عليه وسلم من وجد زادا وراحلة يبلغانه بيت الله تعالى ولم يحج عليه فلا أن يموت يهوديا أو
نصرانيا الحديث وقال عمر رضي الله عنه لقد هممت ان أنظر الى من ملك الزاد والراحلة ولم
يحج فأحرق عليهم بيوتهم والله ما أراهم مسلمين قالها ثلاثا والمعنى فيه أن السنة الأولى بعد
ما تمت الاستطاعة متعينة لاداء الحج بعد دخول وقت الحج فالتأخير عنه يكون تفويتا
كتأخير الصوم عن شهر رمضان وتأخير الصلاة عن وقتها بيانه وهو أن بمضي هذا
الوقت يعجز عن الاداء بيقين وقدرته على الاداء بمجيء أشهر الحج من السنة الثانية
موهوم فربما لايعيش اليها وبالموهوم لاتثبت القدرة فبقي مضي هذا الوقت تفويتا له
توضيحه أن وقت أداء أشهر الحج من عمره لامن جميع الدنيا وهذه السنة متعينة لذلك لان
عدم التعيين لاعتبار المعارضة ولا تحقق المعارضة الا أن يتيقن بحياته الى السنة الثانية ولا
طريق لاحد الى معرفة ذلك ولهذا قلنا لو أخره كان مؤديا لانه لما بقي الى السنة الثانية تحققت
المعارضة فخرجت السنة الاولى من أن تكون متعينة وكانت هذه السنة في حقه بعد لما
أدركها بمنزلة السنة الاولى فأما تأخير النبي صلى الله عليه وسلم فقد منع ذلك بعض مشايخنا
رحمهم الله تعالى فقالوا نزول فريضة الحج بقوله تعالى ولله على الناس حج البيت وانما نزلت
هذه الآية في سنة عشر وأما النازل سنة ست فقوله تعالى وأتموا الحج والعمرة لله وهذا
أمر بالاتمام لمن شرع فيه فلا يثبت به ابتداء الفرضية مع أن التأخير انما لايحل لما فيه من
من التعريض للفوت ورسول الله صلى الله عليه وسلم كان يأمن من ذلك لانه مبعوث لبيان

الاحكام للناس والحج من أركان الدين فأمن أن يموت قبل أن يبينه للناس بفعله ولأن تأخيره كان لعذر وذلك أن المشركين كانوا يطوفون بالبيت عراة ويلبون تلبية فيها شرك وما كان التغيير ممكنا للمهدحتى اذا تمت المدة بعث علياً رضى الله تعالى عنه حتى قرأ عليهم سورة براءة ونادى أن لايطوفن بهذا البيت بعد هذا العام مشرك ولا عريان ثم حج بنفسه ومن ذلك انه كان لايستطيع الخروج وحده بل يحتاج الى أصحاب يكونون معه ولم يكن متمكنامن تحصيل كفاية كل واحدمنهم ليخرجوا معه فلهذا أخره وكان للنسيء الذى كان يفعله أهل الجاهلية وقد بينا هذه الاعذار فى الخلافيات ﴿قال﴾ وان أهلت المرأة بغير حجة الاسلام فللزوج أن يمنعها من الخروج ان كان لها محرم أولم يكن لانها ممنوعة عن التطوع بغير اذن الزوج قال صلى الله عليه وسلم لتلك المرأة لاتصومى تطوعا الا بأذن زوجك ولانا لو مكناها من ذلك فوتت على الزوج حقه أصلا لانها كما خرجت عن حجة أحرمت بأخرى وهي لاتملك تفويت حق الزوج عليه فلهذا كان له أن يمنعها وهى بمنزلة المحصرة الا أن للزوج أن يحللها هنا قبل أن تبعث بالهدى ليوفر حقه عليه بخلاف ما اذا عدمت المحرم في حجة الاسلام وقد بينا هذا فيما سبق وكذلك المملوك اذا أهل بغير اذن المالك ﴿قال﴾ واذا أذن لعبده أولامته في الاحرام كره له أن يمنعه بعد ذلك ولو حلله جاز بخلاف الزوج وقد تقدم بيان هذا الفرق أيضا اعاده للفرق وهو أنه لما باع المملوك بعد الاذن له فللمشترى أن يحلله بغير كراهة عندنا لان الكراهة فى حق البائع كان لمعني خلف الوعد وذلك غير موجود في حق المشترى وعلى قول زفر رحمه الله تعالى ليس للمشترى ان يحلله ويكون له ان يرده عليه بعيب الاحرام وجعله بمنزلة النكاح اذا زوج أمته ثم باعها لم يكن للمشترى ان يبطل ذلك النكاح لانه سبق ملكه ولكن يجوزله ان يردها اذا لم يكن عالما به فكذلك هنا ولكنا نقول المشترى في ملك الرقبة قائم مقام البائع ولم يكن للبائع ولاية ابطال النكاح بعد صحته فلا يكون ذلك للمشترى أيضاً وقد كان للبائع ولاية التحليل من الاحرام قبل ان يبيعه فيكون ذلك للمشترى أيضاً واذا ثبت له ولاية التحليل لم يكن ذلك عيبا لازما توضيحه ان النكاح حق العباد فيكون معارضاً لحق المشترى فيترجح عليه بالسبق. فاما الاحرام لزومه ليس لحق العباد وحق العبد فى المحل مقدم على حق الله تعالى فلهذا كان للمشترى ان يحلله وعلى هذا الخلاف اذا أحرمت المرأة ثم

تزوجت كان للزوج أن يحللها اذا أحرمت بغير حجة الاسلام عندنا وعند زفر ليس له ذلك وان أحرمت المرأة بحجة التطوع بغير اذن زوجها فحللها ثم جامعها ثم بداله ان يأذن لها فى عامه ذلك فعليها أن تحج باحرام مستقبل وعليها دم لانها قد تحللت من الاحرام الاول باحلال الزوج قبل اداء الأعمال فعليها الدم وقضاء الحج وليس عليها قضاء العمرة عندنا وقال زفر رحمه الله تعالى عليها ذلك بمنزلة مالو أذن لها بعد تحول السنة وهذا لان بالتحلل الاول وجب عليها قضاء حجة وعمرة كما هو الحكم في المحصر وصار ذلك دينا فى ذمتها فلا فرق بين أن يأذن لها فى عامه ذلك أو فى عام آخر وحجتنا فى ذلك أن وجوب العمرة على المحصر باعتبار فوت اداء الحج فى هذه السنة بالقياس على فائت الحج فان فائت الحج يلزمه اداء العمرة فاذا أذن لها فحجت فى هذه السنة لم يتحقق سبب وجوب العمرة عليها فاما بعد تحول السنة فقد تحقق سبب وجوب العمرة عليها وهو فوات اداء الحج فى السنة الاولى فلهذا فرقنا بينهما والله أعلم بالصواب

باب المواقيت

﴿قال﴾ بلغنا عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه وقت لاهل المدينة ذا الحليفة ولاهل الشام جحفة ولاهل نجد قرن ولاهل اليمن يلملم ولاهل العراق ذات عرق وهذا الحديث مروى عن عائشة رضى الله عنها فاما ابن عباس روي الحديث وذكر المواقيت الأربعة ولم يذكر ذات عرق لاهل العراق وابن عمر رضى الله عنه روي الحديث وذكر المواقيت الثلاث ولم يذكر ذات عرق ولا يلملم وفي هذه الآثار دليل على أن كل من وصل الى شئ من هذه المواقيت وهو يريد دخول مكة يلزمه الاحرام لان توقيت النبي صلى الله عليه وسلم لايخلو عن فائدة ولا فائدة في هذه المواقيت سوي المنع من تأخير الاحرام بعد ما انتهى الى هذه المواقيت فان قبل ذلك كان يسعه التأخير بالاتفاق والشافعى رحمه الله تعالى لظاهر الحديث يقول الافضل أن يكون احرامه عند الميقات وعلماؤنا رحمهم الله تعالى قالوا التأقيت لبيان أنه لايسعه التأخير عنه فأما الافضل أن يحرم قبل أن ينتهى الى المواقيت لحديث أم سلمة رضى الله تعالى عنها أن النبي صلى الله عليه وسلم قال من أحرم من المسجد الأقصى الى المسجد الحرام غفرت له ذنوبه وان كانت أكثر من زبد البحر ووجبت له

الجنة وقال علي وابن مسعود رضى الله تعالى عنهما في تفسير قوله تعالى وأتموا الحج والعمرة لله ان اتمامهما أن يحرم بهما من دويرة أهله قال وبلغنا عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال من وقتنا له وقتا فهو له وقت ولمن مر به من غير أهله ممن أراد الحج والعمرة ففى هذا دليل ان كل من ينتهى الى الميقات على قصد دخول مكة ان عليه أن يحرم من ذلك الميقات سواء كان من أهل ذلك الميقات أولم يكن ألا ترى أن من دخل مكة من أهل الآفاق حلالا فأراد أن يحرم بالحج كان ميقاته للاحرام ميقات أهل مكة فكذا هنا ثم أخذ الشافعي رحمه الله تعالى بظاهر هذا الحديث فقال انما يجب الاحرام عند الميقات على من أراد دخول مكة للحج أوالعمرة وأما من أراد دخولها لقتال فليس عليه الاحرام عنده قولا واحداً لأن النبي صلى الله عليه وسلم دخلها يوم الفتح بغير احرام وان أراد دخولها للتجارة أو طلب غريم له فله فيه قولان في أحد قوليه لا يلزمه الاحرام لان الاحرام غير مقصود لعينه بل لأداء النسك وهذا الرجل غير قاصد أداء النسك فكان الحرم فى حقه كسائر البقاع فكان له أن يدخلها بغير احرام فأما عندنا ليس لاحد ينتهى الى الميقات اذا أراد دخول مكة أن يجاوزها الا باحرام سواء كان من قصده الحج أو القتال أو التجارة لحديث ابن شريح الخزاعى رضى الله تعالى عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال فى خطبته يوم الفتح ان مكة حرام حرمها الله تعالى يوم خلق السموات والارض لم تحل لاحد قبلى ولا لاحد بعدى وانما أحلت لى ساعة من نهار ثم هي حرام الى يوم القيامة فقد ترخص للقتال رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال انما أحلت لى ساعة فلاتحل لاحد بعده فيتبين بهذا الحديث خصوصية النبي صلى الله عليه وسلم بدخول مكة للقتال بغير احرام وانما تظهر الخصوصية اذا لم يكن لغيره أن يصنع كصنيعه وجاء رجل الى ابن عباس رضي الله تعالى عنهما فقال انى جاوزت الميقات من غير احرام فقال ارجع الى الميقات ولب والافلا حج لك فانى سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول لايجاوز الميقات أحد الا محرما ولأن وجوب الاحرام على من يريد الحج والعمرة عند دخول مكة لاظهار شرف تلك البقعة وفى هذا المعنى من يريد النسك ومن لا يريد النسك سواء فليس لاحد ممن يريد دخول مكة أن يجاوز الميقات الا محرما فاما من كان وراء الميقات الى مكة فله أن يدخلها لحاجته بغير احرام عندنا وفي أحد قولى الشافعي رحمه الله تعالى ليس له ذلك فانه لايفرق على أحد القولين

بين أهل الميقات وأهل الآفاق فى انه لايدخل أحد منهم مكة الا محرما وحجتنا فى ذلك حديث ابن عباس رضى الله عنهما ان النبي صلى الله عليه وسلم رخص للحطابين أن يدخلوا مكة بغير احرام والظاهر انهم لايجاوزون الميقات فدل أن كل من كان داخل الميقات له أن يدخل مكة بغير احرام وابن عمر رضى الله عنه خرج من مكة يريد المدينة فلما انتهى الى قديد بلغته فتنة بالمدينة فرجع الى مكة ودخلها بغير احرام وكان المعنى فيه ان من كان داخل الميقات فهو بمنزلة أهل مكة لانه محتاج الى الدخول فى كل وقت ولان مصالحهم متعلقة باهل مكة ومصالح أهل مكة متعلقة بهم فكما يجوز لاهل مكة أن يخرجوا لحوائجهم ثم يدخلوها بغير احرام فكذا لاهل الميقات وهذا لانا لو ألزمناهم الاحرام في كل وقت كان عليهم من الضرر مالا يخفى فربما يحتاجون اليه فى كل يوم فلهذا جوزنا لهم الدخول بغير احرام الا اذا أرادوا النسك والنسك لا يتأدى الا بالاحرام وارادة النسك لاتكون عند كل دخول واذا أراد الاحرام وأهله في الوقت أودون الوقت الى مكة فوقته من أهله حتى لو أحرموا من الحرم أجزأهم وليس عليهم شئ لان خارج الحرم كله بمنزلة مكان واحد فى حقه والحرم حد فى حقه بمنزلة الميقات فى حق أهل الآفاق وكما أن ميقات الآفاقى للاحرام من دويرة أهله ويسعه التأخير الى الميقات فكذا هاهنا يسعه التأخير الى الحرم ولكن الشرط هناك أن لايجاوز الميقات الا محرما والشرط هنا أن لا يدخل الحرم الا محرما لان تعظيم الحرم بهذا يحصل فان دخل مكة قبل أن يحرم فاحرم منها فعليه أن يخرج من الحرم فيلبي فان لم يفعل حتى يطوف بالبيت فعليه دم لانه ترك الميقات المعهود فى حقه للاحرام فهو بمنزلة الآفاقى يجاوز الميقات بغير احرام ثم يحرم وراء الميقات وهناك يلزمه الدم اذا لم يعد لتأخير الاحرام عن مكانه فكذلك هنا يلزمه الدم اذا لم يعد الى الحل وان عاد فالخلاف فيه مثل الخلاف فى الآفاقى اذا عاد الى الميقات بعد ما أحرم وراء الميقات على مانبينه بعد هذا ان شاء الله تعالى ﴿ قال ﴾ وان أراد الكوفى بستان بني عامر لحاجة له أن يجاوز الميقات غير محرم لان وجوب الاحرام عند الميقات على من يريد دخول مكة وهذا لا يريد دخول مكة انما يريد البستان وليس في تلك البقعة مايوجب التعظيم لها فلهذا لايلزمه الاحرام فاذا حصل بالبستان ثم بدا له أن يدخل مكة لحاجة له كان له ان يدخلها بغير احرام لانه لما حصل بالبستان حلالا كان مثل أهل البستان ولاهل البستان أن يدخلوا مكة لحوائجهم من غير احرام فكذلك هذا الرجل وهذا هو الحيلة لمن يريد دخول

مكة من أهل الآفاق بغير احرام الا أنه روى عن أبي يوسف رحمه الله تعالى انه ان نوى الاقامة بالبستان خمسة عشر يوما كان له أن يدخل وان نوى الاقامة بالبستان دون خمسة عشر يوما ليس له أن يدخل مكة الا باحرام لان بنية الاقامة خمسة عشر يوما يصير متوطنا بالبستان فيصير بمنزلة أهل البستان وان نوى المقام بها دون خمسة عشر يوما فهو ماض على سفره فلا يدخل مكة الا باحرام وجه ظاهر الرواية وهو أنه حصل بالبستان قبل قصده دخول مكة فانما قصد دخول مكة بعد ما حصل بالبستان فكان حاله كحال أهل البستان ﴿قال﴾ وليس للرجل من أهل المواقيت ومن دونها الى مكة أن يقرن أو أن يتمتع وهم في ذلك بمنزلة أهل مكة أما المكي فلأنه ليس له أن يتمتع بالنص لان الله تعالى قال في ذلك لمن لم يكن أهله حاضري المسجد الحرام واختلف العلماء رحمهم الله تعالى في حاضرى المسجد الحرام فقال مالك رحمه الله تعالى هم أهل مكة خاصة وقال الشافعي رحمه الله تعالى هم أهل مكة ومن يكون منزله من مكة على مسيرة لا يجوز فيها قصر الصلاة ولنا أهل المواقيت ومن دونها الى مكة من حاضرى المسجد الحرام بمنزلة أهل مكة بدليل أنه يجوز لهم دخول مكة بغير احرام فلا يكون لهم أن يتمتعوا وكما لا يتمتع من هو من حاضر المسجد الحرام فكذلك لا يقرن بين الحج والعمرة وعند الشافعي رحمه الله تعالى يجوز له القران من قبل أن القارن على قوله يترفه بادخال عمل أحد النسكين في الآخر والمكي في هذا وغيره سواء وعندنا معنى الترفه بالقران والتمتع في أداء النسكين في سفر واحد لا في ادخال عمل أحدهما في الآخر ومن كان من حاضرى المسجد الحرام فهو غير محتاج الى السفر لأداء النسك ولا يلحقه بالسفر كثير مشقة فكما لا يكون له أن يتمتع بالعمرة الى الحج فكذلك لا يكون له أن يقرن بينهما عندنا الا أن المكي اذا كان بالكوفة فلما انتهى الى الميقات قرن بين الحج والعمرة فأحرم لهما صح ويلزمه دم القران لان صفة القارن أن تكون حجته وعمرته متقارنتين يحرم بهما جميعا معا وقد وجد هذا في حق المكي ولو اعتمر هذا المكي في أشهر الحج ثم حج من عامه ذلك لا يكون متمتعا لأن الآفاقي انما يكون متمتعا اذا لم يلم بأهله بين النسكين الماما صحيحا والمكي هنا يلم بأهله بين النسكين حلالا ان لم يسق الهدي وكذلك ان ساق الهدي لا يكون متمتعا بخلاف الآفاقي اذا ساق الهدى ثم ألم بأهله محرما كان متمتعا لان العود هناك مستحق عليه فيمنع ذلك صحة الالمام بأهله وهنا العود غير مستحق عليه وان ساق الهدى فكان الالمام بأهله صحيحا فلهذا

لم يكن متمتعا على هذا روى هشام عن أبي يوسف رحمهما الله تعالى أن المكي اذا خرج الى الكوفة ثم مات وأوصى بأن يحج عنه من منزله وهو بمكة بمنزلة الآفاق يخرج مسافرا فيوصى بأن يحج عنه ولو أوصى هذا المكي بأن يقرن عنه من الكوفة لان القران لا يكون من مكة نعرفنا أن مراده أن يقرن عنه من حيث هو ﴿قال﴾ والمكى اذا خرج من مكة لحاجة له فلم يجاوز الوقت فله أن يدخل مكة بغير احرام وان جاوز لم يكن له أن يدخل مكة الا باحرام لما بينا أن من قصد الى موضع فحاله فى حكم الاحرام كحال أهل ذلك الموضع ﴿قال﴾ ووقت أهل مكة للاحرام بالحج الحرم وكذلك كل من حصل بمكة حلالا لما روى أن النبي صلى الله عليه وسلم لما أمر أصحابه رضى الله تعالى عنهم بفسخ احرام الحج والاحرام بالعمرة فحلوا منها فلما كان يوم التروية أمرهم بأن يحرموا بالحج من جوف مكة ﴿قال﴾ وميقات احرام أهل مكة للعمرة التنعيم أو غيره من الحل لان موضع الاحرام غير موضع أداء النسك وأداء الحج يكون بالوقوف وهو فى الحل فالاحرام به يكون في الحرم وأداء نسك العمرة بالطواف وهو فى الحرم فالاحرام بها يكون فى الحل ﴿قال﴾ كوفي جاوز الميقات نحو مكة ثم أحرم بالحج ووقف بعرفة جاز حجه وعليه دم لترك الوقت لانه لما انتهى الى الميقات وجب عليه الاحرام بالحج من الميقات لما روى عن ابن عباس رضى الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال لا يجاوز الميقات أحد الا محرما فاذا جاوزه حلالا فقد ارتكب المنهى وأخر الاحرام عن الميقات فتمكن نقصان في حجه ونقصان الحج يجبر بالدم فان رجع الى الميقات ولبى ان رجع قبل أن يحرم وأحرم بالحج من الميقات فلا شئ عليه بالاتفاق لانه تلافي المتروك في وقته ومكانه فصار فى الحكم كأنه لم يجاوز الميقات الا محرما فان الواجب عليه أداء الحج باحرام باشره من الميقات وقد أتي بذلك وان كان أحرم بعد ما جاوز الميقات ثم عاد الى الميقات فعلى قول أبي حنيفة رحمه الله تعالى ان لبى عند الميقات يسقط عنه الدم وان لم يلب لم يسقط عنه الدم وعندهما يسقط عنه الدم فى الحالين جميعاً وعند زفر رحمه الله تعالى لا يسقط عنه الدم فى الوجهين لان المستحق عليه انشاء الاحرام بالحج من الميقات فاذا أحرم بعد ما جاوز الميقات فقد ترك ما هو المستحق عليه فلزمه الدم كما لو لم يعد وهذا لان الواجب عليه انشاء تلبية واجبة عند الميقات ووجوب التلبية عند الاحرام لا بعده فهو وان لبي عند الميقات فانما أتى بتلبية غير واجبة فلا يصير به متداركا لما فاته بخلاف ما اذا عاد

فأحرم من الميقات وأبو يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى يقولان الواجب عليه أن يكون محرما عند الميقات لا أن ينشئ الاحرام عند الميقات ألا ترى انه لو أحرم قبل أن ينتهى الى الميقات ثم مر بالميقات محرما ولم يلب عند الميقات لا يلزمه شئ وكذلك اذا عاد الى الميقات بعد ما أحرم ولم يلب فقد تدارك ماهو واجب عليه وهو كونه محرما عند الميقات واستدل أبو حنيفة رحمه الله تعالى بقول ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال لذلك الرجل إرجع الى الميقات والا فلا حج لك والمعنى فيه أنه لما انتهى الى الميقات حلالا وجب عليه التلبية عند الميقات والاحرام فاذا ترك ذلك بالمجاوزة حتى أحرم وراء الميقات ثم عادفان لبي فقد أتى بجميع ماهو المستحق عليه فيسقط عنه الدم وان لم يلب فلم يأت بجميع ما استحق عليه وهذا بخلاف من أحرم قبل أن ينتهى الي الميقات لان ميقاته هنالك موضع احرامه وقد لبي عنده فقد خرج الميقات المعهود من أن يكون ميقاتا للاحرام فى حقه فلهذا لا يضره ترك التلبية عنده بخلاف مانحن فيه على مابينا ﴿ قال ﴾ فان قرن هذا الكوفى بعد ماجاوز الميقات فأحرم بالحج والعمرة ولم يرجع الى الميقات فعليه دم واحد عندنا وقال زفر رحمه الله تعالى عليه دمان لانه أخر الاحرامين جميعا عن الميقات فيلزمه لكل احرام دم ألا ترى ان القارن اذا ارتكب سائر المحظورات يجب عليه ضعف ما يجب على المفرد فكذلك اذا أحرم وراء الميقات وعلماؤنا قالوا المستحق عليه عند الميقات احرام واحد ألا ترى أنه لو أحرم بالعمرة عند الميقات ثم أحرم بالحج بعد ما جاوز الميقات كان جائزا ولاشئ عليه فعرفنا ان المستحق عليه عند الميقات احرام واحد فيجب عليه بتأخير ذلك الاحرام دم واحد بخلاف سائر المحظورات فانه صار بجنايته مرتكبا محظور احرامين فكان عليه جزاآن وكذلك ان أهل بعمرة بعد ماجاوز الميقات ثم أهل بحجة بمكة فعليه دم واحد لتأخيره احرام العمرة عن الميقات لانه لما دخل مكة باحرام العمرة فميقات احرامه للحج الحرم وقد أحرم به في الحرم وان كان أهل بالحجة بعد ماجاوز الميقات ثم دخل مكة فاهل بالعمرة أيضا كان عليه دمان لانه أخر احرام الحج عن ميقاته فوجب عليه دم ولما دخل مكة باحرام الحجة فميقات احرامه للعمرة الحل بمنزلة ميقات أهل مكة فحين أهل بالعمرة فى الحرم فقد ترك ميقات احرام العمرة أيضا فيلزمه لذلك دم آخر ﴿ قال ﴾ كوفى دخل مكة بغير احرام لحاجة له فقال عليه حجة أو عمرة أى ذلك شاء لان دخول

مكة سبب لوجوب الاحرام عليه فباشرة ذلك السبب بمنزلة التزامه الاحرام بالنذر وفى نذر الاحرام يلزمه حجة أو عمرة فكذلك اذا لزمه الاحرام بدخول مكة فان رجع الى الميقات فاهل بحجة الاسلام أجزأه عن حجة الاسلام وعما لزمه بدخول مكة استحسانا عندنا وفى القياس لايجزيه عما لزمه لدخول مكة وهو قول زفر رحمه الله تعالى لانه بدخول مكة بغير احرام وجب عليه حجة أو عمرة وصار ذلك دينا فى ذمته وحجة الاسلام لاتنوب عما صارت نسكا دينا فى ذمته الاترى انه لو تحولت السنة ثم أحرم بالحج فى السنة الثانية من الميقات لاينوب هذا عما لزمه لدخول مكة فكذلك فى السنة الأولى ولكن استحسن علماؤنا رحمهم الله تعالى فقالوا لو كان حين انتهى الى الميقات فى الابتداء أحرم بحجة الاسلام ناب ذلك عما يلزمه لدخول مكة لان الواجب عليه ان يكون محرما عند دخول مكة لاأن يكون احرامه لدخول مكة كمن اعتكف فى رمضان أجزأه لان الواجب عليه أن يكون صائما فى مدة الاعتكاف لا أن يكون صومه للاعتكاف فاذا عرفنا هذا فنقول لو أحرم عند الميقات فى الابتداء كان يؤدى حجة الاسلام بذلك الاحرام فى تلك السنة وقد أداها حين عاد الى الميقات فأحرم بحجة الاسلام فصار به متلافيا للمتروك فيسقط عنه مالزمه لدخول مكة فأما بعد ماتحولت السنة لم يصر متلافيا للمتروك لانه لو أحرم بالحج فى السنة الاولى لم يكن لهأن يؤدى الحج بذلك الاحرام فى الثانية فعرفنا أنه لايصير متلافيا للمتروك فان قيل أليس انه لو عاد الى الميقات وأحرم بعمرة منذورة لايسقط عنه بهذا العود مالزمه بدخول مكة وهو حين انتهى الى الميقات لو أحرم بالعمرة المنذورة ودخل به مكة لايلزمه شئ ثم لا يصير به متداركا لما هو الواجب ﴿قلنا﴾ هو خارج على ماذكرنا لان العمرة وان لم تكن مؤقتة فيكره أداؤها فى خمسة أيام من السنة فلو أحرم بها فى الابتداء لم يكن له أن يؤخرها الى الوقت المكروه فلا يصير بالرجوع الى الميقات والاحرام بالعمرة متداركا للمتروك ﴿قال﴾ واذا جاوز الميقات حلالا ثم أحرم بالحج ففاته الحج سقط عنه دم الوقت عندنا ولم يسقط عند زفر رحمه الله تعالى لان الدم بمجاوزة الميقات صار واجبا عليه فلا يسقط بفوات الحج كما لو وجب عليه الدم بالتطيب أولبس المخيط لايسقط عنه ذلك بفوات الحج ولكنا نقول لما فاته الحج وجب عليه القضاء وهو للقضاء يحرم من الميقات فينعدم به المعنى الذى لاجله يلزمه الدم وهو أداء الحج باحرام بعد مجاوزة الميقات بخلاف سائر الدماء لان وجوب ذلك عليه بما

ارتكب من المحظورات ولا ينعدم ذلك بفوات الحج وعلى هذا لو جامع قبل الوقوف حتى فسد حجه سقط عنه دم الوقت عندنا لان القضاء وجب عليه فاذا عاد للقضاء يحرم من الميقات فانعدم به المعنى الذى لأجله كان يلزمه الدم ﴿قال﴾ وكذلك من جاوز الميقات غير محرم ثم أتى وقتا آخر فأحرم منه أجزأه ولا شئ عليه لان اتيانه وقتا آخر بمنزلة رجوعه الى الميقات والاحرام عنده للأصل الذي قلنا ان من حصل فى ميقات فاحرامه يكون من ذلك الميقات سواء كان من أهل ذلك الميقات أو لم يكن فانما أحرم بالحج من ميقاته فلهذا لا يلزمه الدم ﴿قال﴾ عبد دخل مكة مع مولاه بغير احرام ثم أذن له مولاه فأحرم بالحج فعليه اذا عتق دم لترك الوقت لانه مخاطب فيتحقق منه السبب الموجب للدم وهو تأخير الاحرام بالحج من ميقاته ولكن ما يلزمه من الدم اذا لم يكن له مال يتأخر الى ما بعد العتق وهذا بخلاف النصرانى يدخل مكة ثم يسلم ثم يحرم من مكة أوالصبي يدخل مكة بغير احرام ثم يحتلم بمكة فيحرم بالحج فان هناك لايلزمه بترك الوقت شئ لان النصرانى لم يكن مخاطبا بالاحرام بالحج حين انتهى الى الميقات فان الخطاب بالاحرام انما يتوجه على من يصح منه الاحرام وكذلك الصبي فلا يتحقق منهما تأخير الاحرام الواجب لانه انما لزمهما الاحرم عند الاسلام والبلوغ وعند ذلك هما بمكة وميقات احرام الحج فى حق من هو بمكة الحرم وقد أحرما منه بخلاف العبد على ما بينا وذكر في اختلاف زفر ويعقوب رحمهما الله تعالى ان النصرانى لو أسلم أو بلغ الصبي فمات قبل ادراك الوقت وأوصى كل واحد منهما بأن يحج عنه حجة الاسلام فوصيتهما باطلة عند زفر رحمه الله تعالى لانه لم يلزمهما الحج قبل ادراك الوقت اذ لا يتصور الاداء قبل ادراك الوقت فلا تصح وصيتهما به وعلى قول أبي يوسف يصح لان سبب الوجوب قد تقرر في حقهما والوقت شرط الأداء وانعدام شرط الأداء لايمنع تقرر سبب الوجوب فتصح وصيتهما بالأداء فى وقته ﴿قال﴾ ولو أن الصبي أهل بالحج قبل ان يحتلم ثم احتلم قبل أن يطوف بالبيت أو قبل أن يقف بعرفة لم يجزه عن حجة الاسلام عندنا وعلى قول الشافعي رحمه الله تعالى يجزئه وهو بناء على ما بينا في كتاب الصلاة اذا صلى فى أول الوقت ثم بلغ فى آخره عنده يجزئه عن الفرض ويجعل كأنه بلغ قبل أداء الصلاة وهنا أيضاً يجعل كانه بلغ قبل مباشرة الاحرام فيجزئه ذلك عن حجة الاسلام قال وهذا على أصلكم أظهر لان الاحرام عندكم من الشرائط

دون الاركان ولهذا صح الاحرام بالحج قبل دخول أشهر الحج ولكنا نقول حين أحرم هو لم يكن من أهل أداء الفرض فانعقد احرامه لأداء النفل فلا يصح أداء الفرض به وهو نظير الصرورة اذا أحرم بنية النفل عندنا لايجزئه أداء الفرض به وعنده ينعقد احرامه للفرض والاحرام وان كان من الشرائط عندنا ولكن في بعض الاحكام هو بمنزلة الاركان ومع الشك لايسقط الفرض الذي ثبت وجوبه بيقين فلهذا لايجزئه حجة الاسلام بذلك الاحرام الا أن يجدد احرامه قبل أن يقف بعرفة فحينئذ يجزئه عن حجة الاسلام لان ذلك الاحرام الذي باشره في حالة الصغر كان تخلقا ولم يكن لازما عليه فيتمكن من فسخه بتجديد الاحرام وهذا بخلاف العبد فانه لو أعتقه المولى بعد ما أحرم لايجزئه عن حجة الاسلام وان جدد الاحرام بعد العتق لان احرام العبد لازم في حقه لكونه مخاطبا فلا يتمكن بعد العتق من فسخ ذلك الاحرام وانما طريق خروجه من ذلك الاحرام أداء الافعال فسواء جدد التلبية أولم يجدد فهو باق في ذلك الاحرام فلا يجزئه عن حجة الاسلام بخلاف الصبي على ما ذكرنا وان أعتق العبد قبل أن يحرم ثم أحرم بحجة الاسلام أجزأه لأن شرط الوجوب تقرر في حقه بالعتق فلهذا يجزئه عن حجة الاسلام ﴿ قال ﴾ واذا دخل الرجل مكة بغير احرام فوجب عليه حجة أو عمرة فأهل بها بعد سنة في وقت غير وقته الاول هو أقرب منه قال يجزيه ولا شئ عليه لأنه في السنة الأولى لو أحرم من هذا الميقات أجزأه عما يلزمه لدخول مكة وجعل هذا كعوده الى الميقات الاول فكذلك في السنة الثانية اذا جاء الى هذا الميقات لان من حصل عند ميقات فحكمه حكم أهل ذلك الميقات والله أعلم بالصواب واليه المرجع والمآب

﴿ باب الذي يفوته الحج ﴾

﴿ قال ﴾ رضى الله عنه رجل أهل بحجة ففاته فانه يحل بعمرة وعليه الحج من قابل قال وبلغنا ذلك عن النبي صلى الله عليه وسلم وعن عمر وزيد بن ثابت رضى الله تعالى عنهما والمراد بالحديث المرفوع مارواه ابن عباس وابن عمر رضى الله تعالى عنهم أن النبي صلى الله عليه وسلم قال من أدرك عرفة بليل فقد أدرك الحج ومن فاته عرفة بليل فقد فاته الحج وليتحلل بالعمرة وعليه الحج من قابل وأما حديث عمر وزيد بن ثابت رضى الله تعالى عنهما

مارواه الاسود قال سمعت عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه يقول من فاته الحج تحلل بعمرة عليه الحج من قابل ثم لقيت زيد بن ثابت رضى الله تعالى عنه بعد ذلك بثلاثين سنة فسمعته يقول مثل ذلك وكان المعني فيه ان الاحرام بعد ماانعقد صحيحا فطريق الخروج عنه أداء أحد النسكين اما الحج أو العمرة كمن أحرم احراما بهما وهنا تعذر عليه الخروج عنه بالحج حين فاته الحج فعليه الخروج بعمل العمرة ثم ان عند أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله تعالى أصل احرامه باق بالحج ويتحلل بعمل العمرة وعند أبي يوسف رحمه الله تعالى يصير احرامه احرام عمرة وعند زفر رحمه الله تعالى مايؤديه من الطواف والسعى بقايا اعمال الحج لانه بالاحرام بالحج التزم أداء أفعال يفوت بعضها بمضى الوقت ولا يفوته البعض فيسقط عنه مايفوت بمضى المدة ويلزمه مالا يفوت وهو الطواف والسعى وأبو حنيفة ومحمد رحمهما الله تعالى قالا الطواف والسعى للحج انما يتحلل بهما من الاحرام بعد الوقوف فأما قبل الوقوف فلا وحاجته الى التحلل هنا قبل الوقوف فانما يأتي بطواف وسعى يتحلل بهما من الاحرام وذلك طواف العمرة ولهذا قال أبو يوسف رحمه الله تعالى يصير أصل احرامه للعمرة ضرورة لان التحلل بطواف العمرة انما يكون باحرام العمرة وأبو حنيفة ومحمد رحمهما الله تعالى قالا لايمكن جعل احرامه للعمرة الا بفسخ احرام الحج الذي كان شرع فيه ولا طريق لنا الى ذلك والدليل عليه أن المكي اذا فاته الحج يتحلل بعمل العمرة من غير أن يخرج من الحرم ولو انقلب احرامه للعمرة لكان يلزمه الخروج الى الحرم لانه ميقات احرام العمرة في حق المكي ﴿ قال ﴾ فان كان أهل بحجة وعمرة فقدم مكة وقد فاته الحج فانه يطوف بالبيت وبالصفا والمروة لحجه ويحل وعليه الحج من قابل ولا يجعل ما أتى به من الطواف والسعى قبل فوات الحج كافياً للتحلل عن احرام الحج لان ذلك كان طواف التحية وهو سنة فلا يحصل به التحلل فان كان طاف لعمرته وسعي فقد أتى بهما وان لم يكن طاف بعمرته يطوف لها الآن لان العمرة لاتفوته ثم يطوف بعد ذلك لحجته ويسعى حتى يتحلل وهذا دليل لابي حنيفة ومحمد رحمهما الله تعالى على ان أصل احرامه لاينقلب عمرة لانه لو انقلب عمرة لصار جامعاً بين احرام عمرتين وأدائهما في وقت واحد وذلك لايجوز ثم لايجب عليه الدم بالقياس على المحصر وهذا فاسد لان المحصر عاجز عن التحلل بالطواف والسعى وفائت الحج قادر على ذلك ثم فائت الحج يقطع التلبية حين يستلم الحجر في الطواف

لما بينا ان هذا الطواف عمل العمرة وأوان قطع التلبية فى حقه ماهو أوان قطع التلبية فى حق المتمتع فان كان قارناً فانما يقطع التلبية حين يأخذ فى الطواف الثاني لان العمرة مافاتته فيجعل كأنه طاف لها قبل الفوات فلا يقطع التلبية عندها وانما يقطع التلبية اذا أخذ في الطواف الذى يتحلل به عن الاحرام فى الحج ﴿ قال ﴾ ولو فاته الحج فمكث حراما حتى دخلت أشهر الحج من قابل فتحلل بعمل العمرة ثم حج من عامه ذلك لم يكن متمتعاً وهذا أيضاً يدل على ان احرامه لم ينقلب احرام عمرة فانه لو انقلب احرام عمرة كان متمتعاً كمن أحرم للعمرة فى رمضان فطاف لها فى شوال ولكنه بعمل العمرة يتحلل من احرام الحج فى شوال وليس هذا صورة المتمتع ﴿ قال ﴾ رجل أهل بحجة فجامع فيها ثم قدم وقد فاته الحج فعليه دم لجماعه ويحل بالطواف والسعي لان الفاسد معتبر بالصحيح فكما أن التحلل بالاحرام الصحيح بعد الفوات يكون بالطواف والسعى فكذلك عن الاحرام الفاسد ولو كان أصاب فى حجه صيداً فعليه الكفارة لان احرامه بعد الفساد باق فيجب بارتكاب المحظور مايلزمه بارتكابه فى الاحرام الصحيح وهذا الذى أفسد الحج انما يقطع التلبية بعد الفوات حين يأخذ في الطواف الا ترى انه لو لم يفته كان أوان قطع التلبية في حقه حين يرمى جمرة العقبة اعتباراً بمن صح حجه فكذلك بعد الفوات ﴿قال﴾ رجل أهل بحجة فقدم مكة وقد فاته الحج فاقام حراما حتى يحج مع الناس من قابل بذلك الاحرام قال لايجزئه عن حجته وبهذا يستدل أبو يوسف رحمه الله تعالى على ان احرامه صار للعمرة حيث لايجوز أداء الحج به ولكنا نقول قد بقى أصل احرامه للحج ولكنه تعين عليه الخروج باعمال العمرة فلا يبطل هذا التعيين بتحول السنة مع ان احرامه انعقد لاداء الحج فى السنة الأولى فلو صح أداء الحج به فى السنة الثانية تغير موجب ذلك العقد بفعله وليس اليه تغيير موجب عقد الاحرام وان قدم وقد فاته الحج فأهل بحجة أخرى فانه يطوف للذى قد فاته ويسعى ويرفض التى أهل بها وعليه فيها ماعلى الرافض وعليه قضاء الفائت أيضاً لان أصل احرامه بعد الفوات تعين للحج فهو بالاهلال بحجة أخرى يصير جامعاً بين حجتين فلهذا يرفض التى أهل بها وقد تعين عليه التحلل عن الأولى بالطواف والسعى فلا يتغير ذلك بفعله وان نوى بهذه التى أهل بها قضاء الفائت فهى هي يعني لا يلزمه بهذا الاهلال شئ لانه نوى إيجاد الموجود فان احرامه بالحج باق بعد الفوات ونية الايجاد فيما هو موجود لغو فيتحلل بالطواف والسعى

وعليه قضاء الفائت فقط بخلاف الأول فقد نوي بالاهلال هناك حجة أخرى سوي الموجود ﴿قال﴾ وان أهل بعمرة بعد مافاته الحج رفضها أيضاً ومضى في عمل الفائتة لانه لما لزمه التحلل عن الأول بعمل العمرة يصير جامعاً بين العمرتين من حيث العمل وذلك لايجوز فلهذا يرفض التي أهل بها وقد تعين عليه التحلل عن الأولى بالطواف والسعي فلا يتغير ذلك بفعله ﴿قال﴾ رجل أهل بحجتين وقدم مكة وقد فاته الحج قال يحل بالطواف والسعي وعليه عمرة وحجتان ودم لانه صار رافضا لاحدى الحجتين ولزمه دم لرفضها وقضاء حجة وعمرة ثم قد فاته الاخرى فيتحلل منها بالطواف والسعي وعليه قضاؤها ولا يكون له أن يتحلل منهما بعمل عمرتين لانهما لايجتمعان عملا فكما أخذ في عمل احداهما صار رافضا للاخرى ولزمه الدم بالرفض ﴿قال﴾ واذا ساق هديا للقران فقدم وقد فاته الحج قال يصنع بهديه ماشاء لانه ملكه وقد أعده لمقصوده فاذا فاته ذلك المقصود صنع به ما أحب وكذلك ان لم يفته ولكنه جامع لان بالجماع فسد حجه وخرج من أن يكون قارنا وانما أعد هذا الهدى للقران فاذا فاته ذلك صنع به ماشاء فان كان هديه قد نتج في الطريق ثم فاته الحج أوجامع أو أحصر صنع أيضا بالولد ماشاء لانه جزء من الام فكما يصنع بالام ماشاء فكذلك بالولد وان لم يكن شئ من هذه العوارض فعليه أن ينحر الام والولد جميعا فان نحر الام ووهب الولد أو باعه فعليه قيمة الولد وكذلك ان ولد هذا الولد ولداً فعليه قيمة ذلك الولد أيضا لان ماثبت من الحق فى الأصل سرى الى الولد لكونه جزءا من أجزائه وان كان قد كفر عن الولد بعد ما وهبه أو باعه ثم حدث له ولد لم يكن عليه من قبل ولده شئ لان بأداء الكفارة قد سقط عنه الحق في الولد لله تعالى فلا يلزمه فيما يلد هذا الولد بعد ذلك شئ بخلاف ما قبل التكفير فان حق الله تعالى فى الولد لازم اياه قبل التكفير فيسرى الى ما يتولد منه وهو نظير من أخرج ظبية من الحرم فكفر عنها ثم ولدت ثم ماتت لم يكن عليه فيها ولا في ولدها شئ وان لم يكفر عنها كان عليه فيها وفي ولدها الكفارة ﴿قال﴾ محرم بالحج قدم مكة وطاف بالبيت ثم خرج الى الربذة فأحصر بها ثم قدم مكة بعد فوات الحج فعليه أن يحل بعمرة ولا يكفيه الطواف الاول لان ذلك كان طواف التحية وليس لطواف التحية أثر فى التحلل ولان التحلل بالطواف يكون فى يوم النحر أو بعده وذلك الطواف كان قبل يوم النحر فلا يكون معتبراً فى التحلل وان كان

خروجه الى الربذة بعد الوقت لم يفته لقوله صلى الله عليه وسلم من أدرك عرفة فقد أدرك الحج ثم قد تقدم بيان ما عليه من الدماء بعد هذا بسبب الترك والتأخير ﴿قال﴾ فان أهلّ بعمرة في أشهر الحج ثم قدم مكة بعد يوم النحر يقضي عمرته وليس عليه شئ لان العمرة غير مؤقتة فلا يفوته عمل العمرة بمضى أيام النحر فلهذا لا يلزمه شئ والحاصل أن جميع السنة وقت العمرة عندنا ولكن يكره أداؤها فى خمسة أيام يوم عرفة ويوم النحر وأيام التشريق هكذا روى عن عائشة رضى الله عنها أنها كانت تكره العمرة فى هذه الايام الخمسة ولان الله تعالى سمى هذه الايام أيام الحج فيقتضى أن تكون متعينة للحج الاكبر فلا يجوز الاشتغال فيها بغيرها وعلى قول الشافعى رحمه الله تعالى لا تكره العمرة فى هذه الايام الخمسة وعن أبي يوسف رحمه الله تعالى أنه لاتكره العمرة في يوم عرفة قبل الزوال لان دخول وقت ركن الحج بعد الزوال لا قبله ولكن مع هذه الكراهة لو أدى العمرة فى هذه الايام صح فيبقى محرما فى هذه الايام بها وهو نظير بقاء حرمة الصلاة بعد دخول وقت الكراهة ﴿قال﴾ واذا أهلّ الحاج صبيحة يوم النحر بحجة أخرى لزمته ويقضي مابقى عليه من الاولى ويقيم حراما الى أن يؤدى الحج بهذا الاحرام من قابل لانه أحرم بعد مضى وقت الحج من السنة الماضية فينعقد احرامه لأداء الحج به فى السنة القابلة وعليه بجمعه بين الحجتين دم لان احرامه للحج باق ما لم يتحلل بالحلق والطواف والجمع بين احرام الحجتين ممنوع عنه فاذا فعل ذلك لزمه الدم بالجمع المنهى عنه وهذا بخلاف ما اذا أهلّ بحجتين لان الدم هناك يلزمه لرفض أحداهما لان الجمع هناك لا يتحقق حين صار قاضياً لاحداهما وهنا يتحقق لانه يؤدى ما بقى من اعمال الاولى من غير أن يصير رافضاً للأخرى فلهذا لزمه للجمع بينهما دم وان قدم الحاج مكة فأدرك الوقوف بمزدلفة لم يكن مدركا للحج لقوله صلى الله عليه وسلم من فاته عرفة بليل فقد فاته الحج ثم ذكر بعد هذا حكم الاهلال بحجتين أو بعمرتين وقد بينا ذلك ويستوى فيه ان أهلّ بهما معا أو باحداها ثم بالاخرى معاً لانه جامع بين الاحرامين فى الحالين فان رفض احدى العمرتين ثم قضاها في العام القابل ومعها حجة فهو قارن لان القران بالجمع بين الحجة والعمرة فكما أن كون الحج فى ذمته لا يمنع تحقق القران فكذلك كون العمرة واجبة فى ذمته وكذلك ان أتى بهذه العمرة فى أشهر الحج ثم حج من عامه ذلك فهو متمتع ان لم يكن ألم بأهله

بين النسكين حلالا فان ألمّ بأهله بين النسكين حلالا لم يكن متمتعاً بلغنا ذلك عن ابن عمر وسعيد بن المسيب رضى الله عنهم وهذا بخلاف القارن ان رجع الى أهله بعد طواف العمرة لانه انما رجع محرما فلم يصح المامه بأهله فلهذا كان قارنا وقد بينا الفرق بين المتمتع الذى ساق الهدى وبين الذى لم يسق الهدى فى حكم الالمام بأهله وقد بينا الفرق أيضا في حكم المكى الذى قدم الكوفة وبينا القران والتمتع وروى ابن سماعة عن محمد أن المكي اذاقدم الكوفة انما يجوز له أن يقرن اذا كان خروجه من الميقات قبل دخول أشهر الحج وأما اذا دخلت أشهر الحج قبل خروجه من الميقات فقد حرم عليه القران والتمتع فلا يرتفع ذلك بالخروج عن الميقات بعد ذلك ﴿قال﴾ واذا قدمت المرأة مكة محرمة بالحج حائضا مضت على حجتها غير أنها لا تطوف بالبيت حتى تطهر لقوله صلى الله عليه وسلم لعائشة رضى الله عنها واصنعى جميع ما يصنعه الحاج غير أن لا تطوفي بالبيت فاذا طهرت بعد مضى أيام النحر طافت للزيارة ولا شئ عليها بهذ التأخير لانه كان بعذر الحيض وعليها طواف الصدر لانها طاهرة وان حاضت بعد ما طافت للزيارة يوم النحر فليس عليها طواف الصدر لما بينامن الرخصة الواردة للحائض في ذلك ﴿قال﴾ وليس على أهل مكة ومن وراء الميقات طواف الصدر انماذلك على أهل الآفاق الذين يصدرون عن البيت بالرجوع الى منازلهم فان نوى الاقامة بمكة واتخذها داراً سقط عنه طواف الصدر ان كانت نيته قبل أن يحل النفر الاول لان وقت الصدر بعد حل النفر الاول فانما جاء وقت الصدر وهو من أهل مكة فلا يلزمه طواف الصدر وان كانت نيته الاقامة بعد ما حل النفر الاول فعليه طواف الصدر فى قول أبى حنيفة ومحمد رحمهما الله تعالى لان ذلك قدلزمه بمجيء وقت الصدر قبل نية الاقامة فلا يسقط عنه بنيته الاقامة بعد ذلك كالمرأة اذا حاضت بعدخروج وقت الصلاة لا تسقط عنها تلك الصلاة وقال أبو يوسف رحمه الله تعالى اذا نوى الاقامة قبل ان يأخذ فى طواف الصدر سقط عنه طواف الصدر لانه وان دخل وقته فلا يصير طواف الصدر دينا عليه بدخول وقته فنيته الاقامة بعد دخول وقته وقبله سواء كالمرأة اذا حاضت بعد دخول وقت الصلاة لاتلزمها تلك الصلاة فاما اذا نوى الاقامة بعد ما أخذ فى طواف الصدر فعليه ان يأتى بذلك الطواف لان بالشروع فيه لزم اتمامه فلا يسقط بنية الاقامة بعد ذلك فان بداله الخروج من مكة بعد ما اتخذها داراً لايلزمه طواف الصدر لانه بمنزلة المكي يقصد الخروج

من مكة وان نوى أن يقيم بمكة أياما ثم يصدر لم يسقط عنه طواف الصدر وان نوى الاقامة سنة أو أكثر لان بهذه النية لم يصر كأهل مكة لان المكى غير عازم على الصدر منها بعد مدة وهـذا على الصدر منها بعد مدة فيبقى عليه طواف الصـدر على حاله ﴿ قال ﴾ وليس على فائت الحج طواف الصدر لان العود للقضاء مستحق عليـه ولانه صار بمنزلة المعتمر المقيم فى حق الاعمـال وليس على المعتمر طواف الصدر ﴿ قال ﴾ رجل قصد مكة للحج فدخلها بغير احرام ووافاها يوم النحر وقد فاته الحج فأحرم بعمرة وقضاها أجزأه وعليه دم لترك الوقت لانه لو أحرم بالحج بعـد ماجاوز الميقات وقضاه كان عليـه دم لترك الوقت فكـذلك اذا أحرم بالوقت بالعمرة وقضاها لان الواصل الى الميقات يلزمـه الاحرام حاجا كان أو معتمراً وان لم يحرم بعمرة ولـكنه أحرم بحجة فهو محرم حتى يحج مع الناس من قابل وقد بينا حكم الاحرام فى غير أشهر الحج ولـكنه ينبغى ان يرجع الى الوقت فيلبى منه ليسقط عنه الدم فان لم يرجع فعليه دم لتأخير الاحرام ﴿ قال ﴾ ومن فاته الحج لم يسعه أن يقيم في منزله حراما من غير عذر ويبعث بالهدى ولا يحل بالهدى إن بعث به لان التحلل بالهدى للمحصر وهذا غير محصر بل هو فائت الحج وقد تعين عليه التحلل بالطواف والسعى شرعا فلا يحلل بغير ذلك والله أعلم بالصواب واليه المرجع والمآب

باب الجمع بين الاحرامين

﴿ قال ﴾ والعمرة لاتضاف الى الحج والحج يضاف الى العمرة قبل أن يعمل منها شيئاً وبعد أن يعمل هكذا نقل عن ابن عباس رضى الله عنه وهـذا لان الله تعالى جعـل العمرة بداية والحج نهاية بقوله تعالى فمن تمتع بالعمرة الى الحج فمن أضاف الحجـة الى العمرة كان فعله موافقاً لما فى القرآن ومن أضاف العمرة الى الحج كان فعله مخالفا لما في القرآن فـكان مسيئاً من هذا الوجه ولكن مع هذا هو قارن فان القارن هو جامع بين العمرة والحج وهو جامع بينهما على كل حال الا انه اذا أضاف الحج الى العمرة بأن أهـل بالعمرة أولا ثم بالحج فهو جامع مصيب للسنة فيكون محسناً ومن أهل بالحج ثم بالعمرة فهو جامع مخالف للسنة فكان مسيئا لهذا ويلزمه فى الوجهين جميعاً ماأوجب الله تعالى على المتمتع المترفق باداء النسكين في سفر واحـد كما قال الله تعالى فمن تمتع بالعمرة الى الحج فما استيسر من الهـدي وهو شاة

في قول علي وابن عباس وابن مسعود رضى الله عنهم وفى قول ابن عمر وعائشة رضى الله عنهما بدنة وأخذنا بالاول لحديث جابر رضى الله عنه قال تمتعنا بالعمرة الى الحج مع رسول صلى الله عليه وسلم فاشتركنا في البدنة عن سبعة فان لم يجد الهدى فعليه صوم ثلاثة أيام فى الحج والافضل ان يصوم قبل يوم التروية بيوم ويوم التروية ويوم عرفة لان صوم اليوم بدل عن الهدى فالأولى ان يؤخره الى آخر الوقت الذى يفوته بمضيه رجاء أن يجد الهدى ﴿قال﴾ ولو صام هذه الايام الثلاثة بعد احرامه للعمرة قبل احرام الحجة جاز عندنا خلافا للشافعى رحمه الله تعالى وحجته ظاهر الآية قال الله تعالى فصيام ثلاثة أيام فى الحج وحين صام قبل أن يحرم بالحج فصومه هذا ليس فى الحج وحجتنا فى ذلك أن نقول جعل الحج ظرفا للصوم وفعل الحج لايصلح ظرفا للصوم فعرفنا أن المراد به الوقت كما قال الله تعالى الحج أشهر معلومات وهذا قد صام فى وقت الحج بعد ماتقرر السبب وهو التمتع لان معني التمتع فى أداء العمرة فى سفر الحج فى وقت الحج وقد وجد ذلك وأداء العبادة البدنية بعد وجود سبب وجوبها جائز كالمسافر اذا صام شهر رمضان وان لم يصم حتى جاء يوم النحر تعين عليه الهدى عندنا وهو قول عمر رضى الله تعالى عنه فان رجلا أتاه يوم النحر فقال انى تمتعت بالعمرة الى الحج فقال اذبح شاة فقال ليس معى شئ فقال سل أقاربك فقال ليس هنا أحد منهم فقال لغلامه يامغيث اعطه قيمة شاة وذلك لان البدل كان مؤقتا بالنص فبعد فوات ذلك الوقت لايكون بدلا فتعين عليه الهدى والشافعي رحمه الله تعالى كان يقول فى الابتداء يصوم أيام التشريق وهو مروى عن ابن عمر وعائشة رضى الله عنهما ولكن هذا فاسد فقد صح النهى عن الصوم فى هذه الأيام عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فلا يجوز أداء الواجب بها ولو وجد الهدى بعد صوم يومين من الثلاثة كان عليه الهدى لانه قدر على الاصل قبل حصول المقصود بالخلف بخلاف ما اذا قدر على أصل الهدى بعد مايحل يوم النحر لان المقصود هو التحلل فانما قدر على الاصل بعد حصول المقصود بالبدل وهو كالمتيمم اذا وجد الماء بعد الفراغ من الصلاة وأما صوم السبعة ليس ببدل فيما هو المقصود وهو التحلل ألا ترى ان أوان ادائها بعد التحلل ووجوب الهدى لايمنع اداءها والمراد من الرجوع المذكور في قوله تعالى وسبعة اذا رجعتم مضى أيام التشريق حتى اذا صام بعد مضيها قبل ان يرجع الى أهله جاز عندنا ولايجوز عند الشافعى رحمه الله تعالى الا أن ينوى

المقام فحينئذ يجوز الصوم ﴿قال﴾ وان أهل الآفاقي بالحج فطاف لها شوطا ثم أهل بالعمرة رفضها وعليه قضاؤها ودم للرفض لان احرام الحج قد تأكد بما أتى به من الطواف فان ذلك من عمل الحج ولو بقي احرامه للعمرة كان بانيا عمل العمرة على أعمال الحج وذلك لا يجوز فلهذا يرفضها وان كان أهل بالعمرة أولا فطاف لها شوطا ثم أهل بالحج مضى فيهما لانه يبني أعمال الحج على العمرة وذلك صحيح الا أنه لو طاف للعمرة أقل الاشواط يكون قارنا وان طاف لها أكثر الاشواط ثم أهل بالحج كان متمتعا لان المتمتع من يحرم بالحج بعد عمل العمرة ولا كثر الطواف حكم الكل والقارن من يجمع بينهما وقد صار جامعا حين أحرم بالحج وقد بقي عليه أكثر طواف العمرة وقد بينا أن المكي لا يقرن بين الحج والعمرة ولا يضيف أحدهما الى الآخر فان قرن بينهما رفض العمرة ومضى في الحج لانه ممنوع من الجمع بينهما فلا بد من رفض أحدهما ورفض العمرة أيسر لانها دون الحج في القوة ولانه يمكنه أن يقضيها متى شاء وكذلك ان أحرم أولا بالعمرة ثم أحرم بالحج رفض العمرة لان الترجيح بالبداءة بعد المساواة في القوة ولا مساواة هنا فيرفض العمرة على كل حال وان مضى فيهما حتى قضاهما أجزأه لان النهي لا يمنع تحقق المنهي عنه وهذا بخلاف الجامع بين الحجتين والعمرتين فان الجمع بينهما عملا متمنى هناك ومع النهي لا يتحقق الاجتماع فيكون رافضا لاحدهما على كل حال وهنا الجمع بين الحج والعمرة في حق المكي منهي عنه ومع النهي يتحقق الجمع فيجب عليه الدم لجمعه بينهما ولكن هذا الدم ليس نظير الدم في حق الآفاقي اذا قرن بينهما فان ذلك نسك يحل التناول منه وهذا جبر لا يحل التناول منه لان وجوب هذا الدم بارتكاب ما هو منهي عنه فيكون واجبا بطريق الجبر للنقصان فلهذا لا يباح التناول منه وان كان طاف للعمرة شوطا أو ثلاثة أشواط ثم أحرم بالحج رفض الحج في قول أبي حنيفة رحمه الله تعالى وفي قول أبي يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى يرفض العمرة لانه أهل بالحج فأكثر أعمال العمرة باق عليه وللأكثر حكم الكل فكأنه أهل بالحجة قبل أن يأتي بشئ من أعمال العمرة فيرفضها وأبو حنيفة رحمه الله تعالى يقول ان احرام العمرة قد تأكد بما أتى به من طواف العمرة واحرام الحج لم يتأكد بشئ من عمله والمتأكد بأداء العمل أقوى من غير المتأكد فلهذا يرفض الحجة والدليل على أن التأكد يحصل بشوط من الطواف ما بينا في الآفاقي اذا طاف للحج شوطا ثم أحرم للعمرة كان عليه رفضها لتأكد

احرام الحج بالعمل قبل الاهلال بالعمرة بخلاف مالو أهل بالعمرة قبل ان يأتي بشئ من طواف الحج ولو كان المكي طاف للعمرة أربعة أشواط ثم أحرم بالحج فنقول انما أحرم بالحج بعد ماأتى بأكثر طواف العمرة وللاكثر حكم الكل فكأنه أحرم بالحج بعد الفراغ من العمرة فلا يرفض شيئاً ولكن يفرغ من عمرته ومن حجته وعليه دم لانه صار كالمتمتع وهو منهي عن التمتع الا أنه لايحل الساول من هذا الدم لانه دم جبر كما بينا ولو كان هذا الطواف منه للعمرة في غير أشهر الحج كان عليه الدم أيضاً لانه أحرم بالحج قبل ان يفرغ من العمرة وليس للمكي أن يجمع بينهما فاذا صار جامعاً كان عليه الدم ولوكان هذا آفاقيا لم يكن عليه هذا الدم لانه غير ممنوع من الجمع بينهما قال في الاصل وعليه دم لترك الوقت في العمرة أيضاً وانما أراد به اذا كان أحرم للعمرة في الحرم فان ميقات أهل مكة لاحرام العمرة هو الحل ﴿قال﴾ كوفي أهل بحجة وطاف لها ثم أهل بعمرة قال يرفض عمرته لانه لو لم يرفضها كان بانيا للعمرة على الحجة هذا اذا أهل بعمرة بعرفة فان أهل بها يوم النحر قبل أن يحل بحجته أو بعد ماحل قبل أن يطوف أمر أن يرفضها أيضاً وان لم يرفضها ومضى فيها أجزأه وعليه دم ان كان أهل بها قبل أن يحل بحجته وان كان بعد ماحل من حجته فليس عليه شئ ان لم يترك الوقت فيها ولا يؤمر بان يرفضها اذا أحرم بها بعد تمام الاحلال لانه وان كان منهيا عن الاحرام فبعد ما أحرم يجب عليه الاتمام لانه غير جامع بينه وبين احرام آخر فاذا أداها كان صحيحاً بخلاف ما اذا أهل بها بعرفات فان هناك قد صار رافضا للعمرة لتحقق المنافي على ماسبق ثم ان كان إهلاله بالعمرة قبل أن يحل من الحج فقد صار جامعا بين الاحرامين على وجه هو منهي عن ذلك فلزمه لذلك دم وان كان بعد ماحل لم يصر جامعاً بين الاحرامين فلا يلزمه شئ ﴿قال﴾ مكي أهل بالحجة فطاف لها شوطا ثم أهل بالعمرة قال يرفض العمرة لان احرامه للحج قد تأكد وقبل تأكده كان يؤمر برفض العمرة فبعد تأكده أولى فان لم يرفضها وطاف لها وسعى أجزأه لما بينا أن النهي لايمنع تحقق المنهي عنه ولكن عليه دم لاهلاله بها قبل أن يفرغ من حجته وقد صار جامعا بينهما وهو ممنوع من هذا الجمع ﴿قال﴾ محرم بعمرة جامع ثم أضاف اليها عمرة أخرى قال يرفض هذه ويمضي في الاولى لان الفاسد معتبر بالصحيح في وجوب الاتمام ولو كانت الاولى صحيحة كان عليه أن يمضي فيها ويرفض الثانية فكذلك بعد فسادها وكذلك لو لم يجامع في

الاولى ولكنه طاف لها شوطاثم أحرم بالثانية يرفض الثانية لان الاولى قد تأكدت لما طاف لها فتعينت الثانية للرفض وكذا هذا فى حجتين ﴿ قال ﴾ واذا أهل بحجتين معا ثم جامع قبل أن يسير فعليه للجماع دمان فى قول أبي حنيفة لان من أصله أنه لا يصير رافضا لأحدهما مالم يأخذ في عمل الاخرى وعند أبى يوسف رحمه الله تعالى عليه دم واحد للجماع لانه كما فرغ من الاحرامين صار رافضا لاحدهما فجماعه جناية على احرام واحد وان كان ذلك الجماع منه بعد ماسار فعليه دم واحد لانه صار رافضالاحدهما حين سار الى مكة فجماعه جناية على احرام واحد ثم مايلزمه بالرفض وبالافساد من القضاء والدم قد بيناه فيما سبق فان أحرم لاينوي شيئاً فطاف ثلاثة أشواط ثم أهل بعمرة فانه يرفض هذه الثانية لان الأولى قد تعينت عمرة حين أخذ في الطواف لما بينا ان الابهام لايبقى بعد الشروع فى الاداء بل يبقى ماهو المتيقن وهو العمرة فحين أهل بعمرة أخرى فقد صار جامعا بين عمرتين فلهذا يرفض الثانية ﴿ قال ﴾ واذا كان للكوفي أهل بالكوفة وأهل بمكة يقيم عند هؤلاء سنة وعند هؤلاء سنة فاعتمر فى أشهر الحج وحج من عامه لم يكن متمتعالانه ملم بين النسكين بأهله المامًا صحيحا فان لم يكن له أهل بمكة واعتمر من الكوفة في أشهر الحج وقضى عمرته ثم خرج الى مصر ليس فيه أهله ثم حج من عامه ذلك كان متمتعا مالم يرجع الى المصر الذى كان فيه أهله ثم قال بلغنا ذلك عن عبد الله بن عمر وسعيد بن المسيب رضي الله عنهما وابراهيم رحمه الله تعالى وقد بينا ان الطحاوى رحمه الله تعالى ذكر فى هذا الفصل خلافا بين أبى حنيفة وصاحبيه رحمهما الله تعالى وهو الصحيح ان عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى يكون متمتعا وحديث زيد الثقفى رضى الله عنه انه سأل ابن عباس رضى الله عنهما فقال أتينا عماراً فقضيناها ثم زرنا القبر ثم حججنا فقال أنتم متمتعون والأصل عند أبى حنيفة رحمه الله تعالى انه مالم يصل الى أهله فهو متمتع كمن لم يجاوز الميقات وعندهما من خرج من الميقات فهو كمن وصل الى أهله فى انه لايكون متمتعا بعد ذلك فان كان له بالكوفة أهل وبالبصرة أهل فرجع الى أهله بالبصرة ثم حج من عامه ذلك لم يكن متمتعا لانه ألم بأهله بين النسكين حلالا ﴿قال﴾ وان اعتمر الكوفي فى أشهر الحج وساق هديا للمتعة وهو يريد الحج فطاف لعمرته ولم يحلق ثم رجع الى أهله ثم حج كان متمتعا فى قول أبى حنيفة وأبى يوسف رحمهما الله تعالى ولم يكن متمتعاً في قول محمد رحمه الله تعالى اذا كان

رجوعه الى أهله بعد ماأتى بأكثر طواف العمرة وحجته وهو أنه ملم بأهله بين النسكين وهو المام صحيح فان العود غير مستحق عليه حتى لو بعث بهديه لينحر عنه ولم يحج كان جائزاً فهو بمنزلة المكي الذى اعتمر من الكوفة وساق الهدي لمتعته فهناك لا يكون متمتعا فكذلك هنا وأبو حنيفة وأبو يوسف رحمهما الله تعالى يقولان المامه غير صحيح بأهله هنا لانه محرم على حاله ما لم ينحر عنه الهدى فكان العود مستحقا عليه وذلك يمنع صحة المامه بأهله كالقارن اذا أتى بعمل العمرة ثم رجع الى أهله ثم عاد فحج كان قارنا ولم يصح المامه باهله محرما فكذا هذا وهذا بخلاف من لا هدى معه وقد حل هناك من احرام العمرة فانما ألم باهله حلالا فكان المامه صحيحاً ﴿ قال ﴾ رجل أهل بعمرة في أشهر الحج وساق هديا معه لمتعته ثم بدا له أن يحل وينحر هديه ويرجع الى أهله ولا يحج كان له ذلك لان بمجرد النية قبل الاحرام لا يلزمه اداء الحج فى هذه السنة فان فعل ذلك ثم حج من عامه فلا شئ عليه لانه ألم باهله بين النسكين حلالا فخرج من أن يكون متمتعا وان أراد ان ينحر هديه ويحل ولا يرجع الى أهله ويحج من عامه ذلك لم يكن له ذلك لانه اذا لم يقصد الرجوع الى أهله فهو قاصد الى التمتع فكان هديه هدى المتعة فليس له أن ينحرها قبل يوم النحر لاختصاص هدى المتعة بيوم النحر ولانه لما ساق الهدى وهو عازم على التمتع لزمه البقاء في الاحرام الى أن يفرغ من عمل الحج وليس له أن يتعجل في الاحلال قبل وقته فان فعل ذلك ثم رجع الى أهله ثم حج فلا شئ عليه لانه لما رجع الى أهله فقد خرج من ان يكون متمتعاً وانما كان يلزمه تأخير الخروج عن احرام العمرة لاجل التمتع فاذا خرج من ان يكون متمتعاً تبين ان احلاله كان في وقته فلا يلزمه شيء وان فرغ من عمرته وحل ونحر هديه ثم أقام بمكة حتى حج من عامه فعليه دمان لمتعته فانه أتى بالنسكين فى سفر واحد فكان متمتعاً وما نحر من الهدى قبل يوم النحر فلا يجزئه عن هدى المتعة فلهذا لزمه دم المتعة ودم آخر لاحلاله قبل وقته لانه لما كان متمتعا وقد ساق الهدى لم يكن له ان يحل قبل يوم النحر وهو قد حل من عمرته قبل يوم النحر فعليه دم لتعجيل الاحلال ﴿قال﴾ رجل أهل بعمرة في أشهر الحج ثم أفسدها بالجماع فلما فرغ منها أهل باخرى ينوى قضاءها ثم حج من عامه لم يكن متمتعاً اما بالعمرة الاولى فلانه أفسدها بالجماع والتمتع بالعمرة الفاسدة لا يكون وأما بالثانية فلانه أحرم لها من غير الميقات والمتمتع من تكون عمرته ميقاتية وحجته مكية ولانه لما دخل مكة بالعمرة الفاسدة صار بمنزلة أهل مكة وان كان حين

فرغ من العمرة الفاسدة خرج من مكة حتى جاوز المواقيت ثم أهل بعمرة فى أشهر الحج ثم حج من عامه ذلك فان كان جاوز الوقت قبل أشهر الحج كان متمتعا لأنه بمجاوزة الميقات صار فى حكم من لم يدخل مكة فاذا اعتمر فى أشهر الحج وحج من عامه فقد أتى بعمرة ميقاتية وحجة مكية فكان متمتعا وان لم يجاوز الوقت الا فى أشهر الحج فليس بمتمتع لان أشهر الحج لما دخلت وهو داخل الميقات حرم عليه التمتع كما هو حرام على أهل مكة ومن هو داخل الميقات فلا تسقط هذه الحرمة بخروجه من الميقات بعد ذلك فى حق المكى ومن هو داخل الميقات فان كان دخوله الأول في أشهر الحج بعمرة فأفسدها وأتمها مع الفساد ثم رجع الى أهله ثم عاد فقضاها وحج من عامه ذلك كان متمتعا لان سفره الأول قد انقطع برجوعه الى أهله فصار كان لم يوجد فالمعتبر سفره الثانى وقد أدى النسكين فى هذا السفر بصفة الصحة فكان متمتعا وان رجع الى بلدة أخرى ثم عاد فقضى عمرته وحج من عامه لم يكن متمتعا فى قول أبي حنيفة رحمه الله تعالى بناء على الاصل الذى قررنا انه مالم يصل الى بلدته فهو فى الحكم كان لم يخرج من مكة فلا يكون متمتعا وعندهما يكون متمتعا لان من أصلهما ان بخروجه من الميقات انقطع حكم ذلك السفر فى حق التمتع بمنزلة مالو رجع الى بلدته فاذا عاد معتمرا وحج من عامه كان متمتعا لأداء النسكين فى سفر واحد صحيحا وان دخل بعمرة فاسدة فى أشهر الحج فقضاها ثم خرج حتى جاوز الميقات ثم قرن عمرة وحجة كان قارنا لان أكثر مافيه ان حاله كحال المكى متى حصل بمكة بالعمرة الفاسدة وقد بينا ان المكي اذا خرج من الميقات ثم قرن حجة وعمرة كان قارنا فهذا مثله ولو قضى عمرته الفاسدة ثم أهل من مكة بعمرة وبحجة فانه يرفض العمرة لانه متى حصل بمكة بعمرة فاسدة فهو بمنزلة مكي محرم بهما وقد بينا ان المكى يرفض العمرة اذا أحرم بهما كذلك هـ ولو كان أهل بعمرة في أشهر الحج فطاف لها شوطا ثم أهل بحجة فهو على الخلاف الذى ذكرناه فى حق المكى ان عند أبى حنيفة رحمه الله تعالى يرفض الحج لتأكد احرام العمرة بالطواف وعندهما يرفض العمرة على ماص لانه لما لم يطف لها أربعة أشواط فهو بمنزلة من لم يطف لها شيئا واذا ترك المكى أو الكوفى ميقات الاحرام فى العمرة وطاف لها شوطا ثم أراد ان يأتى من الوقت لم ينفعه ولم يسقط عنه الدم لان احرامه وراء الميقات قد تأكد بالطواف فهو وان عاد الى الميقات ولبي فلم يصر متداركا لما فاته فى وقته فلا يسقط عنه الدم

ألا ترى أنه اذا سادلايمكن أن يجعل كالمنشئ الاحرام الآن لان ماتقدم من الطواف محسوب له وكيف يجعل كالمنشئ الآن وطوافه قبل ذلك محسوب فلهذا لايسقط عنه الدم والله أعلم بالصواب

باب التلبية

﴿ قال ﴾ وبلغنا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه كان يقول لبيك اللهم لبيك لا شريك لك لبيك أن الحمد والنعمة لك والملك لاشريك لك اتفق على هذا رواة نسك رسول الله صلى الله عليه وسلم ورضى الله عنهم فى نقل تلبيته فان اقتصر عليه فحسن وان زاد على هذا فحسن أيضا عندنا وبعض أصحاب الشافعي رحمهم الله تعالى يقولون يباح له الزيادة وأكثرهم على ان ذلك مكروه لحديث سعد بن أبي وقاص رضى الله عنه أنه سمع رجلا يقول فى تلبيته لبيك ذى المعارج لبيك فقال مه ما كنا نلبي هكذا على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ولانه ذكر منظوم فلا يزاد عليه كالأذان والتشهد وحجتنا فى ذلك حديث أبى هريرة رضى الله تعالى عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يقول فى تلبيته لبيك اله الحق لبيك وعن ابن مسعود أنه خرج من مسجد الخيف يلبي فقال قائل لايلبي هنا فقال ابن مسعود رضى الله عنه أجهل الناس أم طال بهم العهد لبيك عدد التراب لبيك وعن ابن عمر رضى الله عنهما انه كان يقول في تلبيته لبيك مرهوب منك ومرغوب اليك والنعمى والفضل والحسن لك لبيك لبيك وتأويل حديث سعد رضي الله عنه ان ذلك الرجل كان ترك التلبية المعروفة واكتفى بذلك القدر فلهذا أنكر عليه وهكذا نقول اذا ترك التلبية المعروفة كان مكروها فاما اذا أتى بالمعروف ثم زاد كان ذلك حسنا لان المقصود هو الثناء على الله تعالى واظهار العبودية من نفسه وقد نقل من طريق أهل البيت عليهم السلام تلبية طويلة من ذلك والجاريات في الفلك على مجارى من سلك ثم الحاج والقارن فى قطع التلبية سواء لانه لايحل من النسكين قبل يوم النحر وقطع التلبية حين يرمى جمرة العقبة وقد بينا وقت قطع التلبية فى حق فائت الحج والمحصر ومن أفسد حجه وانما يصير محرما بالتلبية اذا نوى الاحرام فأما بدون النية لايصير محرما وان لبى كما لايصير بالتكبير شارعا فى الصلاة اذا لم ينو والتهليل والتسبيح بنية الاحرام به بمنزلة التلبية كما عند افتتاح الصلاة وقد بينا الفرق بينه وبين الصلاة لأبي يوسف رحمه

الله تعالى واذا توضأ الأخرس ولبس ثوبين وصلى ركعتين ثم نوي الاحرام بقلبه وحرك لسانه كان محرما لانه أتى بما في وسعه وليس عليه فوق ذلك كما اذا شرع فى الصلاة بتحريك اللسان مع النية يصح شروعه والمرأة بمنزلة الرجل فى التلبية غير أنها لاترفع صوتها لما بينا أن صوتها فتنة واذا لم يلب القارن والمفرد بالحج والعمرة الا مرة واحدة فقد أساء ولا شئ عليه لان الشروع في الاحرام بالتلبية كما أن صحة الشروع في الصلاة بالتكبير ولو لم يأت المصلى الا بتكبيرة الافتتاح جازت صلاته وكان مسيئاً فكذلك اذا لم يأت المحرم بالتلبية الا مرة واحدة جاز لانه أتى بما هو الواجب وترك المسنون فيكون مسيئاً والله سبحانه وتعالى أعلم بالصواب واليه المرجع والمآب

باب الصيد فى الحرم

﴿قال﴾ رضي الله عنه رجل رمى صيداً فى الحل وهو في الحل فأصابه فى الحرم كان عليه الجزاء لانه من جنايته وهو قول أبى حنيفة رحمه الله تعالى فيما أعلم ومعنى هذا التعليل أن ذهاب السهم حتى وصل الى الصيد كان بقوة الرامي وهو مباشر لذلك الفعل حتى يستوجب القصاص به اذا رمى الى مسلم عمداً فقتله وانما أصابه بعد ماصار صيد الحرم فكان هو قاتلا صيد الحرم بفعله فيلزمه الجزاء وهذا بخلاف مالو أرسل كلبه على صيد فى الحل فطرد الكلب الصيد حتى قتله في الحرم حيث لايضمن قال لأن هذا ليس من جنايته ومعنى هذا ان طرد الكلب الصيد فعل أحدثه الكلب فلا يصير المرسل به جانياً على صيد الحرم وحقيقة المعنى في الفرق ان الرامى مباشر لما يصيبه سهمه وفى مباشرة الفعل لافرق بين أن يكون متعدياً وبين أن يكون غير متعد فيما يلزمه من الجزاء ألا ترى أن من رمي سهما فى ملك نفسه فأصاب مالا أو نفسا كان ضامنا له فأكثر مافى الباب هنا أنه فى أصل الرمى لم يكن متعديا وهذا لايمنع وجوب الجزاء عليه عند مباشرته فأما مرسل الكلب متسبب لاتلاف ماأخذه الكلب لامباشر حتى لايلزمه القصاص بحال والمتسبب اذا كان متعديا فى تسببه كان ضامنا واذا لم يكن متعدياً لايكون ضامنا كمن حفر بئراً في ملك نفسه وهنا هو غير متعد فى ارسال الكلب على صيد فى الحل فلهذا لايلزمه الجزاء ﴿قال﴾ وان زجر الكلب بعد مادخل فى الحرم فانزجر وأخذ الصيد فعليه جزاؤه استحسا ناً وفى

القياس لايلزمه شئ لأن الاخذ من الكلب يكون محالا على أصل الارسال دون الزجر ألا ترى لو أن مسلماً أرسل كلبه على صيد فزجره مجوسى فانزجر حتى أخذ الصيد حل تناوله وأصل الارسال هنا لم يكن جناية فوجود الزجر بعد ذلك كعدمه وجه الاستحسان أنه في هذا الزجر متسبب لأخذ الصيد وهو متعد في هذا التسبب ثم أصل الارسال هنا ماانعقد تعدياً وكان ذلك في حكم الزجر كالمعدوم أصلا وهو نظير القياس والاستحسان الذى ذكره في كتاب الصيد أن الكلب المعلم اذا انبعث على أثر الصيد من غير ارساله فزجره صاحبه فانزجر حتى أخذ الصيد انما يحل تناوله استحسانا بخلاف ما اذا أرسله مجوسى ثم زجره مسلم لان أصل الارسال هناك كان معتبراً فيحال الحكم عليه دون الزجر ﴿قال﴾ ولو أرسل كلبا في الحرم على ذئب فأصاب صيداً في الحرم لم يكن عليه شئ لانه غير متعد في هذا التسبب فان إرسال الكلب على الذئب مباح له فلهذا لايوجب عليه الضمان وان أخذ الكلب الصيد بخلاف ماإذا رمى الى ذئب فأصاب صيداً لانه مباشر فلا يعتبر فيه معني التعدى ولكن قتل الصيد في الحرم خطأ موجب للضمان كقتله عمداً وكذلك لو أرسل حلال كلبا على صيد في الحل فذهب الكلب الى صيد في الحرم فقتله لم يكن عليه جزاء كما لو دخل الصيد الذى أرسله عليه في الحرم فقتله فيه ﴿قال﴾ ولو أرسل المجوسى كلبا على صيد في الحرم فزجره مسلم محرم فانزجر فقتل الصيد كان على المحرم جزاؤه لان زجر المحرم لايكون دون دلالته على الصيد والمحرم يضمن الصيد بالدلالة فبالزجر أولى ولا يؤكل ذلك الصيد لا لزجر المحرم فان حرمة الصيد تثبت به كما تثبت بالدلالة ولكن لان اخذه محال به على أصل الارسال والمرسل كان مجوسيا ﴿قال﴾ ولو نصب شبكة للصيد فأصاب الصيد فعليه جزاؤه لانه متعد في هذا التسبب ولو نصبها لذئب أو سبع آذاه وابتدأه فوقع فيه صيد لم يكن عليه شئ لانه غير متعد في هذا التسبب وهو قياس نصب الفسطاط من المحرم على ماسبق ﴿قال﴾ محرم دل محرما على صيد وأمره بقتله وأمر المأمور ثانياً بقتله فقتله كان على كل واحد منهم جزاء كامل لان كل واحد منهم جان على الصيد بما صنع القاتل بالمباشرة والآمر الثاني بدلالة القاتل عليه والآمر الاول باعلامه الآمر الثانى بمكان الصيد حتى أمر به غيره فكانوا جميعاً ضامنين وهذا لان فعل المأمور الثانى كفعل آمره ولو قتل الآمر الثانى وجب الجزاء به على الآمر الاول فكذلك اذا أمر به غيره

حتى قتله وجزاء الصيد في حق المحرم لا يتجزء فلهذا كان على كل واحد من الثلاثة جزاء كامل ﴿قال﴾ ولو أخبر محرم محرما بصيد فلم يره حتى أخبره به محرم آخر فلم يصدق الأول ولم يكذبه ولكن طلب الصيد فقتله كان على كل واحد منهم جزاؤه لان كل واحد منهم جان فيما صنع وهذا بخلاف ما اذا أكذب الاول فان هناك لا يلزمه الجزاء لانه بتكذيبه اياه انفسخ حكم دلالته فلم يكن قتل الصيد بعد ذلك محالا به على دلالة الأول وانما كان محالا به على دلالة الثاني فاما اذا لم يصدقه ولم يكذبه لم ينفسخ حكم دلالته ﴿قال﴾ محرم أرسل محرما الى محرم فقال ان فلانا يقول لك ان في هذا الموضع صيداً فذهب فقتله كان على المرسل والرسول والقاتل الجزاء لان كل واحد منهم متعد فيما صنع فان القاتل انما تمكن من قتل الصيد بارسال المرسل وتبليغ الرسول فلهذا ضمن كل واحد منهم الجزاء ﴿قال﴾ وان دل محرم على صيد رجلا وهو يعلم به ويراه فقتله لم يكن على الدال شئ لان تمكن القاتل من قتل الصيد لم يكن بدلالته فقد كان متمكنا منه قبل دلالته ﴿قال﴾ محرم استعار من محرم سكينا ليذبح بها صيداً فاعاره اياه فذبح الصيد فلا جزاء على صاحب السكين ويكره له ذلك اما الكراهة بالاعانة على المعصية بما أعطاه من الآلة وأما حكم الجزاء فأكثر مشايخنا يقولون تأويل هذه المسئلة أنه اذا كان مع المحرم القاتل سلاح يقتل بذلك السلاح الصيد فحينئذ لا يلزم الجزاء على من أعطى السكين لانه وان لم يعطه كان متمكنا من قتله فاذا لم يكن تمكنه بما أعطى لا يجب عليه الجزاء كما لا يجب الجزاء على الدال اذا كان للمدلول علم بمكان الصيد فأما اذا لم يكن مع المحرم القاتل ما يقتل به الصيد ينبغي أن يجب الجزاء على هذا المعير لان التمكن من قتل الصيد كان باعارته السكين والى هذا أشار في السير الكبير والاصح عندى انه لا يجب الجزاء على المعير للسكين على كل حال لوجهين (أحدهما) أن الصيد مأخوذ المستعير قبل اعارة السكين منه وكان قد تلف معنى الصيدية بأخذ المستعير اياه حكما وبقتله حقيقة فأما اعارة السكين ليس باتلاف معنى الصيدية عليه لا حقيقة ولا حكما بخلاف الدلالة فانه اتلاف لمعنى الصيدية من وجه حين أعلم بمكانه من لا يقدر الصيد على الامتناع منه فان امتناع الصيد ممن يقدر على الامتناع منه يكون بجناحه ومن لا يقدر على الامتناع منه يكون بتواريه عن عينه فاذا أعلمه بمكانه صار متلفا معنى الصيدية حكما (والثاني) أن الاعارة تتصل بالسكين لا بالصيد فانها صحيحة وان لم يكن هناك صيد ولا يتعين استعماله في حق قتل الصيد بخلاف

الاشارة الى قتل الصيد فانها متصلة بالصيد ليس فيها فائدة أخرى سوى ذلك ولا يتم ذلك الا بصيد هناك فلهذا يتعلق وجوب الجزاء بها ولم يذكر فى الكتاب مسئلة نكاح المحرم وهى مسئلة خلافية معروفة عندنا يجوز للمحرم أن يتزوج وأن يزوج وليته وعند الشافعى رحمه الله تعالى ليس للمحرم أن يتزوج ولا أن يزوج ولو فعل لم ينعقد النكاح لحديث عثمان رضى الله عنه ان النبى صلى الله عليه وسلم قال لاينكح المحرم ولاينكح ولان المقصود من النكاح الوطء وبسبب الاحرام يحرم عليه الوطء بدواعيه فيحرم العقد الذى لا يقصد به الا هذا وهذا بخلاف شراء الامة فان الشراء غير مقصود للوطء بل للتجارة والمحرم غير ممنوع عنه ألاترى ان المسلم لايتزوج المجوسية ولا أخته من الرضاعة لانه لماحرم عليه وطؤها حرم عليه العقد أيضاً وله أن يشترى هؤلاء وحجتنا حديث ابن عباس رضى الله عنهما ان النبى صلى الله عليه وسلم تزوج ميمونة رضى الله عنها وهو محرم وهكذا روى عن عائشة رضى الله عنها واختلفت الروايات فى حديث أبى رافع قال فى بعض الروايات تزوجها رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو حلال وفي بعضها تزوجها وهو محرم وبنى بها وهو حلال وكنت أنا السفير فيما بينهما ويتبين بهذا الحديث أن المراد من حديث عثمان رضى الله عنه الوطء دون العقد فانه للوطء حقيقة وان كان مستعاراً للعقد مجازاً على ما نبينه فى كتاب النكاح ان شاء الله تعالى ومن حيث المعنى الكلام واضح فى المسئلة فان النكاح عقد معاوضة والمحرم غير ممنوع عن مباشرة المعاوضات كالشراء ونحوه ولو جعل عقد النكاح بمنزلة ما هو المقصود به وهو الوطء لكان تأثيره فى ايجاب الجزاء أو افساد الاحرام به لا فى بطلان عقد النكاح توضيحه ان بعد الاحرام يبقى النكاح بينه وبين امرأته صحيحاً ولو كان عقد الاحرام ينافى ابتداء النكاح لكان منافياً للبقاء كتمجسها والحرمة بسبب الرضاع ولما لم يناف بقاء النكاح فكذلك الابتداء وبهذا فارق شراء الصيد أيضاً لان الاحرام يمنع استدامة اليد على الصيد فيمنع اثبات اليد بالشراء ابتداء بخلاف النكاح والدليل عليه أنه لو راجعها وهو محرم كان صحيحا بالاتفاق وعلى أصل الشافعى رحمه الله تعالى الرجعة سبب يحل الوطء به ثم لم يكن المحرم ممنوعا عنه فكذلك النكاح وأصل كلامه يشكل بالظهار فان الظهار يحرم الوطء بدواعيه ولا يمنع العقد ابتداء بأن ظاهر منها ثم فارقها ثم تزوجها ثم الشافعى رحمه الله تعالى يمنع المحرم

من تزويج وليه وليس فى هذا تطرق المحرم الى استباحة الوطء فعرفنا ان كلامه من حيث المعنى ضعيف جداً والله أعلم ﴿قال﴾ رحمه الله تعالى وغفر له هذا آخر شرح العبادات بأوضح المعانى وأوجز العبارات أملاه المحبوس عن الجمع والجماعات مصليا على سيد السادات محمد المبعوث بالرسالات وعلى أهله من المؤمنين والمؤمنات تم كتاب المناسك ولله المنة وله الحمد الدائم الذى لايفنى امده ولا ينقضي عدده

﴿كتاب النكاح﴾

﴿قال﴾ الشيخ الامام الاجل الزاهد شمس الائمة وفخر الاسلام أبو بكر محمد بن أبي سهل السرخسي رحمهما الله تعالى املاء أعلم بأن النكاح فى اللغة عبارة عن الوطء تقول العرب تناكحت العري أى تناجت ويقول أنكحنا العرى فسنرى لامر يجتمعون عليه وينظرون ماذا يتولد منه وحقيقة المعنى فيه هو الضم ومنه يقال أنكح الظئر ولدها أى الزمه ويقال إنكح الصبر أي الزمه وقال القائل

ان القبور تنكح الايامى　　　والنسوة الارامل اليتامى

أى تضمهن الى نفسها واحد الواطئين ينضم الى صاحبه فى تلك الحالة فسمي فعلهما نكاحا قال القائل * كبكر تحب لذيذ النكاح * أي الجماع وقال القائل

التاركين على طهر نساءهم　　　والناكحين بشطي دجلة البقرا

أى الواطئين ثم يستعار للعقد مجازاً اما لانه سبب شرعي يتوصل به الى الوطء أو لان فى العقد معنى الضم فان احدهما ينضم به الى الآخر ويكونان كشخص واحد فى القيام بمصالح المعيشة وزعم الشافعي رحمه الله تعالى ان اسم النكاح فى الشريعة يتناول العقد فقط وليس كذلك فقد قال الله تعالى حتى اذا بلغوا النكاح بمعنى الاحتلام فان المحتلم يرى فى منامه صورة الوطء وقال الله تعالى الزانى لاينكح الازانية والمراد الوطء وفى الموضع الذى حمل على العقد فذلك لدليل اقترن به من ذكر العقد أو خطاب الأولياء فى قوله وانكحوا الأيامى منكم أو اشتراط اذن الاهل في قوله تعالى فانكحوهن باذن أهلهن ثم يتعلق بهذا العقد أنواع من المصالح الدينية والدنيوية من ذلك حفظ النساء والقيام عليهن والانفاق ومن ذلك صيانة النفس عن الزنا ومن ذلك تكثير عباد الله تعالى وأمة الرسول صلى الله عليه وسلم وتحقيق مباهاة الرسول

صلى الله عليه وسلم بهم كما قال تناكحوا تناسلوا تكثروا فانى مباه بكم الأمم يوم القيامة وسببه تعلق البقاء المقدور به الى وقته فان الله تعالى حكم ببقاء العالم الى قيام الساعة وبالتناسل يكون هذا البقاء وهذا التناسل عادة لايكون الا بين الذكور والاناث ولا يحصل ذلك بينهما الا بالوطء فجعل الشرع طريق ذلك الوطء النكاح لان في التغالب فسادا وفى الاقدام بغير ملك اشتباه الانساب وهو سبب لضياع النسل لما بالاناث من بنى آدم من العجز عن التكسب والانفاق على الاولاد فتعين الملك طريقاً له حتى يعرف من يكون منه الولد فيوجب عليه نفقته لئلا يضيع وهذا الملك على ماعليه أصل حال الآدمى من الحرية لا يثبت الا بطريق النكاح فهذا معنى قولنا إنه تعلق به البقاء المقدور به الى وقته ثم هذا العقد مسنون مستحب في قول جمهور العلماء رحمهم الله تعالى وعند أصحاب الظواهر واجب لظاهر الامر به فى الكتاب والسنة ولما روى أن النبي صلى الله عليه وسلم قال لعكاف بن خالد ألك امرأة فقال لا فقال صلى الله عليه وسلم تزوج فانك من اخوان الشياطين وفى رواية ان كنت من رهبان النصارى فالحق بهم وان كنت منا فتزوج فان المهاجر من أمتى من مات وله زوجة أو زوجتان أو ثلاث زوجات ولان التحرز من الزنا فرض ولا يتوصل اليه الا بالنكاح ومالا يتوصل الى الفرض الا به يكون فرضاً وحجتنا أن النبي صلى الله عليه وسلم ذكر أركان الدين من الفرائض وبين الواجبات ولم يذكر من جملتها النكاح وقد كان فى الصحابة رضى الله عنهم من لم يتزوج ولم ينكر عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم ذلك والصحابة رضى الله عنهم فتحوا البلاد ونقلوا ماجل ودق من الفرائض ولم يذكروا من جملتها النكاح وكما يتوصل بالنكاح الى التحرز عن الزنا يتوصل بالصوم اليه قال صلى الله عليه وسلم يامعشر الشبان عليكم بالنكاح فمن لم يستطع فعليه بالصوم فانه له وجاء وتأويل ماروى في حق من تتوق نفسه الى النساء على وجه لايصبر عنهن وبه نقول اذا كان بهذه الصفة لايسعه ترك النكاح فاما اذا لم يكن بهذه الصفة فالنكاح سنة له قال صلى الله عليه وسلم ثلاث من سنن المرسلين النكاح والتعطر وحسن الخلق وقال صلى الله عليه وسلم النكاح سنتى فمن رغب عن سنتى فليس مني أي ليس على طريقتى ولهذا قال علماؤنا رحمهم الله تعالى النكاح أفضل من التخلى لعبادة الله فى النوافل وقال الشافعي رحمه الله تعالى التخلى لعبادة الله تعالى أفضل الا ان تتوق نفسه الى النساء ولايجد الصبر على التخلى لعبادة الله واستدل

بقوله تعالى وسيداً وحصوراً فقد مدح يحيى صلى الله عليه وسلم بانه كان حصوراً والحصور هو الذى لا يأتى النساء مع القدرة على الاتيان فدل ان ذلك أفضل ولان النكاح من جنس المعاملات حتى يصح من المسلم والكافر والمقصود به قضاء الشهوة وذلك مما يميل اليه الطبع فيكون بمباشرته عاملا لنفسه وفى الاشتغال بالعبادة هو عامل لله تعالى بمخالفة هوى النفس وفيه اشتغال بما خلقه الله تعالى لاجله قال الله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون فكان هذا أفضل الا أن تكون نفسه تواقة الى النساء فحينئذ فى النكاح معنى تحصين الدين والنفس عن الزنا كما قال عمر رضى الله عنه أيما شاب تزوج فقد حصن ثلثي دينه فليتق الله فى الثلث الباقى فلهذا كان النكاح أفضل في حقه وحجتنا قوله صلى الله عليه وسلم من كان على دينى ودين داود وسليمان عليهما السلام فليتزوج وقد اشتغل رسول الله صلى الله عليه وسلم بالتزويج حتى انتهى العدد المشروع المباح له ولا يجوز ان يقال انما فعل ذلك لان نفسه كان تواقة الى النساء فان هذا المعنى يرتفع بالمرأة الواحدة ولما لم يكتف بالواحدة دل ان النكاح أفضل والاستدلال بحال الرسول صلى الله عليه وسلم أولى من الاستدلال بحال يحيي عليه السلام مع انه كان في شريعتهم العزلة أفضل من العشرة وفى شريعتنا العشرة أفضل من العزلة كما قال صلى الله عليه وسلم لا رهبانية في الاسلام وقد بينا ان النكاح مشتمل على مصالح جمة فالاشتغال به أولى من الاشتغال بنفل العبادة على ما اختاره الخلفاء الراشدون رضى الله عنهم وليس المقصود بهذا العقد قضاء الشهوة وانما المقصود ما بيناه من أسباب المصلحة ولكن الله تعالى علق به قضاء الشهوة أيضا ليرغب فيه المطيع والعاصى المطيع للمعانى الدينية والعاصى لقضاء الشهوة بمنزلة الامارة ففيها قضاء شهوة الجاه والنفوس ترغب فيه لهذا المعنى أكثر من الرغبة فى النكاح حتى تطلب ببذل النفوس وجر العساكر لكن ليس المقصود بها قضاء شهوة الجاه بل المقصود اظهار الحق والعدل ولكن الله تعالى قرن به معنى شهوة الجاه ليرغب فيه المطيع والعاصى فيكون الكل تحت طاعته والانقياد لامره مع ان منفعة العبادة على العابد مقصورة ومنفعة النكاح لا تقتصر على الناكح بل تتعدى الى غيره وما يكون أكثر نفعا فهو أفضل قال صلى الله عليه وسلم خير الناس من ينفع الناس اذا عرفنا هذا فنقول بدأ الكتاب فقال بلغنا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال لا تنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها ولا على بنت أخيها ولا على

بنت أختها ولا تسأل المرأة طلاق أختها لتكفى مافى صحفتها فان الله تعالى هو رازقها وهذا
الحديث يرويه رجلان من الصحابة رضي الله عنهم ابن عباس وجابر رضى الله عنهما وهو
مشهور بانة العلماء بالمقبول والعمل به ومثله حجة يجوز به الزيادة على كتاب الله تعالى عندنا
وفيه دليل على حرمة نكاح المرأة على عمتها وخالتها لان هذا النهى بصيغة الخبر وهذا أبلغ
مايكون من النهى كما أن الأمر قد يكون بصيغة الخبر قال الله تعالى والمطلقات يتربصن
بأنفسهن الآية وقال الله تعالى والوالدات يرضعن أولادهن والنهي يقتضي التحريم ثم ذكر
هذا النهي من الجانبين اما للمبالغة في بيان التحريم أو لازالة الاشكال فربما يظن ظان ان
نكاح بنت الأخ على العمة لايجوز ونكاح العمة على بنت الأخ يجوز لتفضيل العمة كما
لايجوز نكاح الامة على الحرة ويجوز نكاح الحرة على الامة فبين رسول الله
صلى الله عليه وسلم ثبوت هذه الحرمة من الجانبين وقوله لاتسأل المرأة طلاق أختها نهى
بصيغة الخبر وله تأويلان إما أن يكون المراد به الاخت دينًا بأن تكون امرأتان تحت
رجل وهو يحسن اليهما فتجيء الى الزوج احداهما وتقول طلق صاحبتي ليتحول نصيبها
اليّ وهذا منهي عنه لانه سبب للتحاسد والتنافر وقال صلى الله عليه وسلم لاتحاسدوا ولا
تباغضوا وكونوا عباد الله اخوانا أو يكون المراد به الأخت نسبًا بأن تأتى المرأة الى زوج
أختها وتقول فارقها وتزوجني فانى أوفق لك وهذا منهى عنه لانه سبب لقطيعة الرحم بينهما
وقطيعة الرحم من الملاعن واليه أشار صلى الله عليه وسلم فى بعض الروايات فقال انكم
اذا فعلتم ذلك قطعتم أرحامهن ومعنى قوله لتكفئ مافى صحيفتها أى لتحول نصيبها الى نفسها
وروي لتكفئ وكلاهما لغة يقال كفأت القدر واكفأتها اذا أملتها وأرقت مافيها وفي بعض
الروايات لتكف مافى صحفتها ومعناه لتقنع بما آتاها الله فان الله تعالى هو رازقها والصحفة
عبارة عن الحظ والنصيب وقد اشتمل الحديث على الحتم والوعظ والندب فان قوله فان
الله هو رازقها وعظ وقوله لا تسأل ندب لانها لو فعلت ذلك جاز ولكن لاينبغى لها أن
تفعله وقوله لاتنكح المرأة على عمتها حتم حتى اذا فعل ذلك لم يجز النكاح عندنا وقال عثمان
البتى رحمه الله تعالى يجوز في غير الأختين لان المحرم بالنص الجمع بين الاختين وهذا
ناسخ لما يتلى فى قوله تعالى وأحل لكم ما وراء ذلكم ونسخ الكتاب بخبر الواحد لايجوز
ولكنا نقول الحديث صحيح مقبول والعمل به واجب فلكونه مشهورا نقول يجوز نسخ

الكتاب به عندنا أو نقول هذا مبين لما ذكر فى الكتاب وليس بناسخ لان الحل فى الكتاب مقيد بشرط مبهم وهو قوله تعالى أن تبتغوا بأموالكم محصنين غير مسافحين وهذا الشرط مبهم فالحديث ورد لبيان ما هو مبهم في الكتاب ورسول الله صلى الله عليه وسلم بعث مبينا قال الله تعالى ليبين للناس مانزل اليهم أو نقول هذا الحديث مقرر للحرمة المذكورة في الكتاب فان الله تعالى ذكر فى المحرمات الجمع بين الاختين لان بينهما رحما يفترض وصلها ويحرم قطعها وفي الجمع قطيعة الرحم على مايكون بين الضرائر من التنافر فبين رسول الله صلى الله عليه وسلم أن كل قرابة يفترض وصلها فهى فى معنى الاختية في تحريم الجمع والتى بين العمة وبنت الاخ قرابة يفترض وصلها حتى لو كان أحدهما ذكرا والاخرى أنثى لم يجز للذكر أن يتزوج الانثى صيانة للرحم واذا ملكه عتق عليه تحرزاً عن قطيعة الرحم فكان الحديث مقرراً للحرمة المذكورة في القرآن لا أن يكون ناسخاً قال وبلغنا عن عمر رضى الله عنه أنه قال لأمنعن النساء فروجهن الا من الاكفاء وفى هذا دليل على أن للسلطان يداً فى الانكحة فقد أضاف المنع الى نفسه وذلك يكون بولاية السلطنة وفيه دليل أن الكفاءة في النكاح معتبرة وأن المرأة غير ممنوعة من أن تزوج نفسها ممن يكافئها وأن النكاح ينعقد بعبارتها قال وبلغنا عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال البكر تستأمر في نفسها واذنها صماتها والثيب تشاور ومعنى قوله تستأمر فى نفسها أى فى أمر نفسها فى النكاح فهو دليل على أنه ليس لأحد من الاولياء أن يزوجها من غير استئمارها أبا كان أو غيره وقيل معناه تستأمر خالية لا فى ملأ من الناس لكيلا يمنعها الحياء من الرد اذا كانت كارهة ولا تذهب حشمة الولى عنه بردها قوله واذنها صماتها وفي بعض الروايات سكوتها رضاها وذلك دليل على أن رضاها شرط وأن السكوت منها دليل على الرضا فيكتفى به شرعا لما روى أن عائشة رضى الله عنها قالت يا رسول الله انها تستحى فتسكت فقال صلى الله عليه وسلم سكوتها رضاها ومعنى هذا انها تستحى من اظهار الرغبة في الرجال واذا استؤمرت فلها جوابان نعم أولا وسكوتها دليل على الجواب الذى يحول الحياء بينها وبين ذلك الجواب وهو الرضا دون الاباء اذ ليس فى الاباء اظهار الرغبة فى الرجال وقد يكون السكوت دليل الرضا كسكوت الشفيع بعد العلم بالبيع وسكوت المولى عند رؤيته تصرف العبد عن الحجر عليه وقوله والثيب تشاور دليل على أنه لا يكتفى بسكوت الثيب فان

المشاورة على ميزان المفاعلة ولايحصل ذلك الا بالنطق من الجانبين وبظاهره يستدل الشافعى على أن الثيب الصغيرة لايزوجها أحد حتى تبلغ فتشاورولكنا نقول هذا اللفظ يتناول ثيبا تكون من أهل المشاورة والصغيرة ليست بأهل المشاورة فلا يتناولها الحديث ﴿قال﴾ وبلغنا عن ابراهيم رحمه الله تعالى قال البكر تستأمر فى نفسها فلعل بها داء لايعلمه غيرها قيل معنى هذا لعلها رتقاء أو قرناء وذلك فى باطنها لايعلمه غيرها فاذا زوجت من غير استئمارها لايحصل المقصود بالنكاح وينهتك سترها وقيل معناه لاتشتهي صحبة الرجال لمعنى فى باطنها من غلبة الرطوبة أو نحو ذلك فاذازوجت بغير استئمارها لاتحسن العشرة مع زوجها أولعل قلبها مع غير هذا الذى تزوج منه فاذا زوجت بغير استئمارها لم تحسن صحبة هذا الزوج ووقعت فى الفتنة لكون قلبها مع غيره وأى داء أدوى من العشق ﴿قال﴾ وبلغنا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال لاتنكح الامة على الحرة وتنكح الحرة على الأمة وفيه دليل على أن نكاح الامة على الحرة لايجوز وأن هذه الحرمة ثابتة شرعا رضيت الحرة أو لم ترض وهو مذهبنا وقال مالك رحمه الله تعالى اذا رضيت الحرة جاز قال لان المنع لحق الحرة لاللجمع بدليل أنه اذا تقدم نكاح الامة اتي نكاحها بعد الحرة والجمع موجود فدل أن المنع لحق الحرة وهو أنه يغصها ادخال ناقصة الحال فى فراشها وذلك ينعدم برضاها ولكنا نقول المنع ليس لحقها بل لانها ليست من المحللات مضمومة الى الحرة وهي من المحللات منفردة عن الحرة فان الحل برقها يتنصف كما يتنصف برق الرجل على مانبينه ان شاء الله تعالى فاذا تزوجها على الحرة فهذا حال ضمها الى الحرة وهى ليست من المحللات فى هذه الحالة وهذا المعنى لايزول برضاها فلهذا لايجوز النكاح والكلام فيه أن هذا الحديث ناسخ لما فى الكتاب أو مبين بطريق التخصيص على نحو مابينا فى الحديث الاول ثم ذكر هذا اللفظ عن على رضى الله عنه أيضاً وزاد فيه وللحرة الثلثان من القسم وللامة الثلث وبه نأخذ فان القسم ينبنى على الحل الذى ينبني عليه النكاح وحظ الامة فيه على النصف من حظ الحرة وزعم بعض العلماء رحمهم الله تعالى أنه يسوى بينهما فى القسم كما يسوى بينهما فى النفقة للمساواة بينهما فى الملك والحاجة ولكنا نقول لايسوى بينهما فى النفقة أيضاً فالحرة تستحق نفقة خادمها كما تستحق نفقة نفسها والأمة لاتستحق النفقة الا أن يبوئها المولى بيتا مع زوجها ﴿قال﴾ وبلغنا عن ابن عباس رضى

الله عنه أنه قال ان بعض العرب كان في الجاهلية يستحل الرجل نكاح امرأة أبيه فاذا مات أبوه ورث نكاحها عنه فأنزل الله تعالى قوله ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم الآية وأنزل الله تعالى قوله حرمت عليكم أمهاتكم الآية وان العرب في الجاهلية كانوا فريقين فريق يعتقدون الارث في منكوحة الاب ويقولون ان ولد الرجل اذا لم يكن منها يخلفه في نكاحها كما يخلفه في ملكه فيطأها بغير عقد جديد رضيت أو كرهت وفيه نزل قوله تعالى لا يحل لكم أن ترثوا النساء كرها وبعضهم كانوا يعتقدون أنها تحل له بعقد جديد وأنه متى رغب فيها فهو أحق بها من غيره وفيه نزل قوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم وكانوا في الجاهلية يسمون الولد الذي يكون بينهما ولد المقت واليه أشار الله تعالى في قوله انه كان فاحشة ومقتا وساء سبيلا وقوله تعالى الا ما قد سلف معناه أن ما قد سلف في الجاهلية فانكم لا تؤاخذون بذلك اذا خليتم سبيلهن بعد العلم بالحرمة وقيل معناه ولا ما قد سلف فان كلمة الا قد تكون بمعنى ولا قال الله تعالى الا الذين ظلموا منهم فيكون المعنى أنه كما لا يحل ابتداء العقد بعد نزول الحرمة لا يحل امساك ما قد سلف بعد نزول الحرمة لكيلا يظن ظان أن هذه الحرمة تمنع ابتداء النكاح ولا تمنع البقاء كحرمة العدة فأما قوله تعالى حرمت عليكم أمهاتكم ففيه بيان المحرمات والحاصل أن المحرمات أربعة عشر سبع من جهة النسب وسبع من جهة السبب أما من جهة السبب فالامهات بقوله تعالى حرمت عليكم أمهاتكم فأم الرجل حرام عليه وكذلك جداته من قبل أبيه أو من قبل أمه فعلى قول من يقول ان اللفظ الواحد يجوز أن يراد به الحقيقة والمجاز في محلين مختلفين يقول حرمت الجدات بالنص لان اسم الامهات يتناولهن مجازاً وعلى قول من يقول لا يراد باللفظ الواحد الحقيقة والمجاز يقول حرمت الجدات بدليل الاجماع اذ الامهات هن الاصول وهو حقيقة معنى هذا الاسم وذلك يجمع الكل الا أن اطلاق الاسم في الام الادنى دون غيرها لدليل العرف فعلى هذا يتناول النص الجدات حقيقة والثاني البنات فعلى القول الاول حرمة بنات البنات وبنات البنين وان سفلن ثابتة بالنص أيضاً لان الاسم يتناولهن مجازاً وعلى القول الآخر حرمتهن بدليل الاجماع على ما بينا والثالث الاخوات تثبت حرمتهن بقوله تعالى وأخواتكم وهن أصناف ثلاثة الاخت لأب وأم والاخت لاب والاخت لام وهن محرمات بالنص فالاختية عبارة عن المجاورة في الرحم أو في الصلب فكان الاسم حقيقة يتناول الفرق الثلاث والرابع العمات تثبت حرمتهن بقوله تعالى

وعماتكم ويدخل فى ذلك أخوات الاب لاب وأم أو لاب أو لام والخامس الخالات تثبت
حرمتهن بقوله تعالى وخالاتكم ويدخل فى ذلك أخوات الام لاب وأم أو لاب أو لام والسادس
بنات الاخ تثبت حرمتهن بقوله تعالى وبنات الاخ ويدخل في ذلك بنات الاخ لاب وأم
أو لاب أو لام والسابع بنات الاخت تثبت حرمتهن بقوله تعالى وبنات الاخت ويستوى فى
ذلك بنات الاخت لاب وأم أو لاب أو لام وأما السبع اللاتى من جهة النسب الامهات من
الرضاعة والاخوات تثبت حرمتهن بقوله تعالى وأمهاتكم اللاتي أرضعنكم وأخواتكم من
الرضاعة والحاصل أنه يثبت بالرضاع من الحرمة ماثبت بالنسب قال صلى الله عليه وسلم يحرم
من الرضاع مايحرم من النسب والثالث أم المرأة فان من تزوج امرأة حرمت عليه أمها ثبت
بقوله تعالى وأمهات نسائكم وهذه الحرمة تثبت بنفس العقد عندنا وكان بشر المريسي وابن
شجاع رحمهما الله تعالى يقولان لا تثبت الا بالدخول بالبنت وهو احد قولى الشافعي رحمه الله
تعالى ومذهبنا مذهب عمر وابن عباس رضي الله عنهم واليه رجع ابن مسعود رضي الله عنه حين
ناظره عمر رضى الله عنه ومذهبهم مذهب عليّ وزيد بن ثابت رضى الله عنهما واستدلوا
بقوله تعالى وأمهات نسائكم الآية والاصل أن الشرط والاستثناء اذا تعقب كلمات منسوقة
بعضها على بعض ينصرف الى جميع ما سبق ذكره ولكنا نستدل بحديث عبد الله بن عمر
رضى الله عنهما أن النبي صلى الله وعليه وسلم قال من تزوج امرأة حرمت عليه أمها دخل
بها أو لم يدخل وحرمت عليه ابنتها ان دخل بها وكان ابن عباس رضى عنهما يقول أم المرأة
مبهمة فابهموا ما أبهم الله بين أن الشرط المذكور ينصرف الى الربائب دون الامهات وهذا
هو الظاهر لغة فالنساء المذكورة فى قوله تعالى وامهات نسائكم مخفوضة بالاضافة وفى قوله
من نسائكم مخفوض بحرف من والمخفوضات بأداتين لاينعتان بنعت واحد ألا ترى أنه
لايستقيم أن يقول مررت بزيد الى عمرو الظريفين وهو الاصل فى اللغة أن المعمول الواحد
لا يكون بعاملين فلو جعلنا قوله وربائبكم عطفا لصار قوله من نسائكم مخفوضاً بحرف من
وبالاضافة جميعاً وذلك لايجوز فعرفنا أن قوله وربائبكم ابتداء بحرف الواو وان أمهات النساء
مبهمة كما قال ابن عباس رضى الله عنهما فأما حرمة الربيبة وهى بنت المرأة لا تثبت الحرمة
الا بالدخول بالام لقوله تعالى من نسائكم اللاتى دخلتم بهن ولان الربائب ليس في معنى
الامهات فالظاهر من العبارة ان أم الزوجة تبرز الى زوج بنتها قبل الدخول وأما بنت المرأة

لاتبرز الى زوج أمها قبل الدخول بالام واختلفت الصحابة رضى الله عنهم ان الحجر هل ينتصب شرطاً لهذه الحرمة أولا فكان على رضى الله عنه يقول الحجر شرط لقوله تعالى وربائبكم اللاتى فى حجوركم من نسائكم اللاتى دخلتم بهن ولما روى انه عرض على رسول الله صلى الله عليه وسلم زينب بنت أم سلمة رضى الله عنها فقال لولم تكن ربيبتى فى حجرى ما كانت تحل لى أرضعتنى واباها ثويبة فاما عمر وابن مسعود رضى الله عنهما كانا يقولان الحجر ليس بشرط وبه أخذ علماؤنا رحمهم الله تعالى للحديث الذى روينا وتفسير الحجر وهو أن البنت اذا زفت مع الام الى بيت زوج الام فهذه كانت فى حجره واذا كانت مع أبيها لم تكن فى حجر زوج الام وانما ذكر الحجر فى الآية على وجه العادة فان بنت المرأة تكون فى حجر زوج أمها لا على وجه الشرط مثل قوله تعالى فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيراً مذكور على وجه العادة لا على وجه الشرط الا ترى انه قال فان لم تكونوا دخلتم بهن فلا جناح عليكم شرط للحل عدم الدخول فذلك دليل على انه بعد مادخل بالام لاتحل له البنت قط سواء كانت فى حجره أولم تكن ولا يحل له ان يجمع بين الام والبنت وان لم يكن دخل بالام لان القرابة التى بينهما أقوى من القرابة التى بين المرأة وعمتها وقد بينا ان هناك لايجوز الجمع بينهما نكاحاً فهنا أولى فاما اذا طلق الام قبل أن يدخل بها أو ماتت يحل له ان يتزوج البنت وكان زيد رحمه الله تعالى يفرق بين الطلاق والموت فيقول بالموت ينتهى النكاح حتى يتقرر به كمال المهر فنزل ذلك منزلة الدخول ولكنا نقول هذه الحرمة تعلقت شرعا بشرط الدخول فلو اقمنا الموت مقامه كان ذلك بالرأى وكما لا يجوز نصب شرط بالرأى لايجوز اقامة شرط مقام شرط بالرأى فاما حليلة الابن على الاب حرام سواء دخل الابن بها أولم يدخل لقوله تعالى وحلائل أبنائكم سميت حليلة لانها تحل للابن من الحل أو هو مشتق من الحلول على معنى انها تحل على فراشه وهو يحل فى فراشها وكما تحرم حليلة الابن نسباً فكذلك حليلة الابن من الرضاع عندنا وعند الشافعى رحمه الله تعالى لاتحرم حليلة الابن من الرضاع بناء على أصله ان لبن الفحل لا يحرم واستدل بالتقييد المذكور هنا بقوله من أصلابكم ولكنا نستدل بقوله صلى الله عليه وسلم يحرم من الرضاع مايحرم من النسب والمراد بقوله تعالى من أصلابكم بيان اباحة حليلة الابن من التبنى فان التبنى انتسخ بقوله تعالى أدعوهم لآبائهم وكان النبى صلى الله عليه وسلم تبنى زيد بن حارثة

ثم تزوج زينب بعد ماطلقها زيد فطعن المشركون وقالوا إنه تزوج حليلة ابنه وفيه نزل قوله تعالى ما كان محمد أبا أحد من رجالكم فهذا التقييد هنا لدفع طعن المشركين وكما تحرم حليلة الابن فكذلك حليلة ابن الابن وان سفل لان اسم الابن يتناوله مجازا فان قيل ابن الابن لايكون من صلبه فكيف يصح تعدية هذا التحريم اليه مع هذا التقييد قلنا مثل هذا اللفظ يذكر باعتبار ان الاصل من صلبه كقوله تعالى هو الذى خلقكم من تراب والمخلوق من التراب هو الاصل وكذلك منكوحة الاب حرام على الابن دخل بها الاب أولم يدخل لقوله تعالى ولاتنكحوا مانكح آباؤكم وكما يحرم على الابن يحرم على النوافل من قبل الرجال والنساء جميعاً لان اسم الاب يتناول الكل مجازا فاما قوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين معناه حرم عليكم أن تجمعوا بين الاختين لانه معطوف على أول الاية والجمع بين الاختين نكاحا حرام وكذلك الجمع بينهما فراشاً حتى لايجمع بين الاختين وطئا بملك اليمين وهو مذهب على وابن مسعود وعمار بن ياسر رضوان الله عليهم فانه قال ماحرم الله تعالى من الحرائر شيئاً الا وحرم من الاماء مثله الارجل يجمعهن يريد به الزيادة على الاربع وكان عثمان رضى الله عنه يقول أحلتهما آية وحرمتهما آية يريد بآية التحليل قوله تعالى أو ما ملكت أيمانكم وبآية التحريم قوله تعالى وأن تجمعوا بين الاختين فكان يتوقف فى ذلك ولكنا نقول عند التعارض يترجح جانب الحرمة ويتأيد هذا بقوله صلى الله عليه وسلم لايحل لرجل يؤمن بالله واليوم الآخر أن يجمع ماءه فى رحم أختين ولان المراد من قوله وأن تجمعوا حرمة الجمع فراشاً كما أن قوله تعالى حرمت عليكم أمهاتكم يقتضى حرمة الاستفراش بأى سبب كان والجمع فراشاً يحصل بالوطء بملك اليمين فلهذا يحرم عليه الجمع بينهما فان تزوجهما فى عقدة واحدة بطل نكاحهما لانه لا وجه لتصحيح نكاح إحداهما بغير عينها فان النكاح عقد تمليك فلايثبت فى المجهولة ابتداء ولا بعينها اذ ليست احداهما بأولى من الاخرى ولا يمكن تصحيح نكاحهما لان الجمع محرم بالنص فتعين البطلان وان نكح احداهما قبل الاخرى فنكاح الاولى جائز لان بهذا العقد لايصير جامعاً ونكاح الثانية فاسد لان بهذا العقد يصير جامعاً بين الاختين فتعين فيه جهة البطلان فيفرق بينهما فان لم يكن دخل بها فلا شئ لها عليه وان كان قد دخل بها فعليها العدة ولها الاقل من المسمى ومن مهر المثل لان الدخول حصل بشبهة صورة النكاح فيسقط به الحد ويجب المهر والعدة كما اذا زفت اليه غير امرأته

وحكم ذلك مروى عن على رضى الله عنه فاما وجوب الاقل من المسمى ومن مهر المثل فهو مذهبنا وعند زفر رحمه الله تعالى يجب مهر المثل بالغا مابلغ لان الواجب عند فساد العقد بدل المتلف ألا ترى ان المقبوض بحكم الشراء الفاسد يكون مضمونا بالقيمة بالغة مابلغت عند الاتلاف فكذلك المستوفى بالنكاح الفاسد ولكنا نقول المستوفى بالوطء ليس بمال فانما يتقدر بالمال بالتسمية الا ان المسمى اذا كان أكثر من مهر المثل لم تجب الزيادة لعدم صحة التسمية فاذا كان أقل لم تجب الزيادة على قدر المسمى لانعدام التسمية فيه ولتمام التراضى على قدر المسمى بخلاف المبيع فانه مال متقوم بنفسه فبدله يتقدر بالقيمة وانما يتحول عنه الى المسمى اذا صحت التسمية فاذا لم تصح لفساد العقد كان مضمونا بالقيمة ثم يعتزل عن امرأته حتى تنقضي عدة الاخرى سواء دخل بالاولى أولم يدخل بها لان رحم المعتدة مشغول بمائه حكما ولو وطئ الاخرى فى هذه الحالة صار جامعاً ماءه في رحم الاختين وذلك حرام شرعا ولكن أصل نكاح الاولى بهذا لايبطل لان اشتغال رحم الثانية عارض على شرف الزوال فلا يبطل ذلك أصل النكاح كالمنكوحة اذا وطئت بالشبهة ووجبت عليها العدة لايكون للزوج ان يطأها حتى تنقضي عدتها ولا يبطل نكاحها ولا تتزوج المرأة فى عدة أختها منه من نكاح فاسد أو جائز عن طلاق بائن أو غير بائن وعلى قول الشافعى رحمه الله تعالى ان كانت تعتد منه من طلاق رجعى فليس له أن يتزوج أختها وان كان من ثلاث أو خلع فله أن يتزوج أختها فى عدتها وقد روى مثل مذهبه عن زيد بن ثابت رضى الله عنه الا أن أبا يوسف رحمه الله تعالى ذكر في الأمالى رجوع زيد رضي الله عنه عن هذا القول وذكر الطحاوى رحمه الله تعالى قول زيد الآخر أنه ليس له أن يتزوجها وحكي أن مروان شاور الصحابة رضى الله عنهم فى هذا فاتفقوا على أنه يفرق بينهما وخالفهم زيد ثم رجع الى قولهم وقال عبيدة السلمانى ما اجتمع أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ورضي الله عنهم على شئ كاجتماعهم على تحريم نكاح الاخت في عدة الاخت والمحافظة على الاربع قبل الظهر وذكر سلمان بن يسار عن علىّ وابن مسعود وابن عباس رضى الله عنهم المنع من نكاح الاخت المعتدة من طلاق بائن أو ثلاث وكان الحسن البصرى رحمه الله تعالى يقول ان كانت حاملا فليس له أن يتزوج أختها وان كانت حائلا فله أن يتزوجها وحجة الشافعي رحمه الله تعالى أن النكاح مرتفع بينهما بجميع علائقه فيجوز له نكاح أختها كما بعد انقضاء العدة

ودليل الوصف أنه لو وطئها وقال علمت أنها علىّ حرام يلزمه الحد ولو جاءت بولد لأكثر من سنتين حتى علم أن العلوق كان فى العدة لم يثبت النسب ولو بقيت بينهما علاقة من علائق النكاح لسقط به الحد وثبت النسب والعدة الواجبة أثر ماء محترم لانها من حقوق النكاح حتى لا يجب بدون توهم الدخول وما كان من العدة لحق النكاح لا يعتبر فيه توهم الدخول كعدة الوفاة واذا ثبت الوصف فتأثيره أن المحرم هو الجمع بينهما نكاحا فلا يصير جامعاً بهذا حتى لم يبق بينه وبين الاولى علقة من علائق النكاح والمقصود من هذا التحريم صيانة الرحم عن القطيعة التى تكون بسبب المنازعة بينهما فى القسم وذلك لايتحقق بعد الخلع والتطليقات الثلاثة ﴿ولنا﴾ أن هذه معتدة على الاطلاق فليس له أن يتزوج باختها كالعدة من طلاق رجعي وهذا لان العدة حق من حقوق النكاح ألا ترى أنها لاتجب بدون النكاح أو شبهة النكاح ولا معنى لما قال ان وجوبها بماء محترم لانه ان اعتبر أصل الماء فهو موجود في الزانية ولا عدة وان اعتبر الماء المحترم فاحترام الماء يكون بالنكاح والدليل عليه أن العدة تختلف بالرق والحرية واشتغال الرحم بالماء لايختلف وانما يختلف ملك النكاح لتفاوت بينهما في الحل الذى ينبنى عليه النكاح فعرفنا أنه من حقوق النكاح ولكن حق النكاح بعد ارتفاعه انما يبقى اذا كان النكاح متأكداً وتأكده بالموت أو بالدخول ولهذا لاتجب العدة على المطلقة قبل الدخول واذا ثبت أنه من حقوق النكاح فالحق يعمل عمل الحقيقة فى اثبات الحرمة كما أن حق ملك اليمين للمكاتب كحقيقة ملك اليمين للحر فى المنع من نكاح أمته وكما أن الرضاع في التحريم ينزل منزلة النسب لانه في البعضية بمنزلة الحق من الحقيقة والدليل عليه أن في جانبها جعل الحق كالحقيقة فى حق المنع من التزوج فكذلك فى جانبه ونحن نسلم ارتفاع ملك النكاح بجميع علائقه انما ندعى بقاء الحق وهذا الحكم عندنا يثبت بدون ملك النكاح فان بالنكاح الفاسد أصل الملك لايثبت ثم يكون ممنوعا من نكاح أختها وكما يلزمه الحد اذا وطئها يلزمها الحد اذا مكنت نفسها منه ولا يدل ذلك على زوال المنع من جانبها فكذلك من جانبه وكما لايجوز له أن يتزوج أختها فى عدتها فكذلك لايجوز أن يتزوج احداً من محارمها لانهما فى معنى الاختين فى حرمة الجمع بينهما وكذلك لا يجوز له ان يتزوج أربعاً سواها فى عدتها لأن الجمع بين الخمس حرام بالنكاح بمنزلة الجمع بين الاختين ﴿قال﴾ ولا يحل له أن يجمع بين امرأتين

ذواتي رحم محرم من نسب أورضاع لان الرضاع في حكم الحرمة بمنزلة النسب وبهذا تبين
ان في المنصوص لايعتبر المعنى وان المعتبر حرمة الجمع بالنص لا صيانة الرحم عن القطيعة فانه
ليس بين الاختين من الرضاعة قرابة يفترض وصلها ثم كان الجمع بينهما حراماً فان تزوجها
فهو على مابينا في الاختين نسباً زاد في التفريع هنا فقال ان تزوجهما في عقدة ودخل بهما
فرق بينه وبينهما وعليهما العدة وانما تصير كل واحدة منهما شارعة في العدة من وقت
التفريق عندنا وقال زفر رحمه الله تعالى من آخر الوطآت وكذلك في كل نكاح فاسد
لان وجوب العدة بسبب الوطء فيعتبر من آخر الوطآت ولكنا نقول الموجب للعدة
شبهة النكاح ورفع هذه الشبهة بالتفريق ألا ترى ان وطأها قبل التفريق لايلزمه الحد
وبعده يلزمه فلا تصير شارعة في العدة مالم ترتفع الشبهة وذلك بالتفريق بينهما والدليل على
ان المعتبر هو الشبهة أنه وان وطئها مراراً لايجب الامهر واحد لاستناده الى شبهة واحدة
اذا ثبت هذا فنقول بعد مافرق بينه وبينهما ليس له أن يتزوج واحدة منهما حتى تنقضي
عدة الأخرى لان الأخرى في عدته وعدة الأخت تمنع نكاح الاخت فان انقضت
عدتهما معاً فله أن يتزوج أيتهما شاء وان انقضت عدة احداهما فليس له أن يتزوج التي
انقضت عدتها لان الأخرى معتدة وله أن يتزوج المعتدة لان الأخرى منقضية العدة
وعدة هذه لاتمنع صاحب العدة من نكاحها انما تمنع غيره من ذلك وكذلك لو كان دخل
باحداهما ثم فرق بينه وبينهما فالعدة على التي دخل بها دون الاخرى وله ان يتزوج المعتدة
ولا يتزوج الاخرى حتى تنقضي عدة المعتدة لما بينا ﴿ قال ﴾ واذا وطئ الرجل امرأة
بملك يمين أو نكاح أو فجور يحرم عليه أمها وابنتها وتحرم هي على آبائه وأبنائه وقال الشافعي
رحمه الله تعالى ان كان الوطء بنكاح أو ملك يمين فكذلك الجواب وان كان بالزنا لاتثبت
به الحرمة واستدل بقوله صلى الله عليه وسلم الحرام لايحرم الحلال وهكذا رواه ابن عباس
رضى الله عنه وروى أبو هريرة رضى الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم سئل عمن يتبع
من امرأة فجوراً ثم يتزوج ابنتها فقال لا بأس لايحرم الحرام الحلال وقالت عائشة رضى الله
عنها سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن رجل يتبع من امرأة حراما ثم يتزوج ابنتها
فقال يجوز لايحرم الحرام الحلال وانما يحرم ما كان من قبل النكاح وقال الشافعي رحمه الله
تعالى في كتابه فقال النكاح أمر حمدت عليه والزنا فعل رجمت عليه فاني يستويان ومعنى

هذا ان ثبوت حرمة المصاهرة بطريق النعمة والكرامة فان الله تعالى منّ به على عباده
بقوله تعالى بجعله نسباً وصهراً وهو معقول فان أمهاتها وبناتها يصرن كامهاته وبناته حتى
يخلو بهن ويسافر بهن وهذا يكون بطريق الكرامة والزنا المحض سبب لايجاب العقوبة
فلا يصلح سببا لايجاب الحرمة والكرامة الا ترى انه لايثبت به النسب والعدة فكذلك
حرمة المصاهرة وحجتنا فى ذلك قوله تعالى ولا تنكحوا مانكح آباؤكم وقد بينا أن النكاح
للوطء حقيقة فتكون الآية نصاً فى تحريم موطوءة الاب على الابن فالتقييد بكون الوطء
حلالا زيادة ولا تثبت هذه الزيادة بخبر الواحد ولا بالقياس والدليل عليه أن موطوءة
الاب بالملك حرام على الابن بهذه الآية فدل أن المراد بالنكاح الوطء لا العقد وقد نقل مثل
مذهبنا عن ابن مسعود وابن عباس وأبيّ بن كعب وعمران بن حصين رضي الله عنهم بألفاظ
مختلفة والمعني فيه أنه وطء فى محله فيكون موجباً للحرمة كالوطء بالنكاح وملك اليمين
وتفسير الوصف ان الوطء فى هذا المحل محرم لكونه مثبتا لان هذا الفعل حرث والحرث
لا يكون الا فى محل مثبت وكون المحل مثبتا لا يختلف بالملك وعدم الملك وتأثيره أن ثبوت
الحرمة بسبب هذا الوطء فى الملك ليس لعين الملك بل لمعنى البعضية لان الولد الذى يخلق
من الماءين يكون بعضا لكل واحد منهما فتتعدى شبهة البعضية الى أمهاتها وبناتها والى آبائه
وأبنائه والشبهة تعمل عمل الحقيقة في ايجاب الحرمة وهذا المعنى لا يختلف بالملك وعدم
الملك لان سبب البعضية حسيّ وانما تكون هذه البعضية موجبة حرمة الموطوءة لان
البعضية الحكمية عملها كعمل حقيقة البعضية وحقيقة البعضية توجب الحرمة فى غير
موضع الضرورة فاما فى موضع الضرورة لا توجب ألا ترى أن حواء عليها السلام خلقت
من آدم عليه السلام فكانت بعضه حقيقة وهي حلال له فكذلك شبهة البعضية انما
توجب الحرمة فى غير موضع الضرورة وفي حق الموطوأة ضرورة وهذا لان العلل الشرعية
امارات لا موجبات فلهذا ثبت الحكم بها فى الموضع الذى جعلها الشرع علة وقد جعل
الشرع موضع الضرورة مستثنى من الحرمة بقوله تعالى الا ما اضطررتم اليه فاما النسب
فعندنا أحكام النسب تثبت ولكن الانتساب لا يثبت لانه لمقصود الشرف به ولا يحصل
ذلك بالنسبة الى الزانى والعدة انما لا تجب لان وجوبها فى الاصل باعتبار حق النكاح أو
الفراش وبين النكاح والسفاح منافاة فبانعدام الفراش ينعدم السبب الموجب للعدة وبعض

أصحابنا رحمهم الله تعالى يقولون الحرمة تثبت هنا بطريق العقوبة كما ثبت حرمة الميراث في حق القاتل عقوبة والاصل فيه قوله تعالى فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم الآية وعلى هذا الطريق يقولون المحرمية لا تثبت حتى لا تباح الخلوة والمسافرة بها ولكن هذا التعليل فاسد فان التعليل لتعدية حكم النص لا لاثبات حكم آخر سوى المنصوص فان ابتداء الحكم لا يجوز اثباته بالتعليل والمنصوص حرمة ثابتة بطريق الكرامة فاما يجوز التعليل لتعدية تلك الحرمة الى الفروع لا لاثبات حكم آخر سوي المنصوص ولكن الصحيح أن نقول هذا الفعل زنا موجب للحد كما قال ولكنه مع ذلك حرث للولد ويصلح ان يكون سبباً لثبوت الحرمة والكرامة باعتبار أنه حرث للولد ألا ترى أنه في جانبها الفعل زنا ترجم عليه واذا حبلت به كان لذلك الولد من الحرمة ما لغيره من بني آدم فيثبت نسبه منها وتحرم هي عليه وثبوت هذا كله بطريق الكرامة لانه حرث لا لانه زنا فكذا هنا فبهذا التقريب يتبين فساد استدلالهم بالحديث فانا لا نجعل الحرام محرما للحلال وانما تثبت الحرمة باعتبار ان الفعل حرث للولد وحرمة هذا الفعل بكونه زنا على ان هذا الحديث غير مجري على ظاهره فان كثيرا من الحرام يحرم الحلال كما اذا وقعت قطرة من خمر في ماء وكالوطء بالشبهة ووطء الامة المشتركة ووطء الاب جارية الابن فان هذا كله حرام حرم الحلال لا لانه حرام بل للمعنى الذى قلنا فكذلك هنا ومن فروع هذه المسئلة بنت الرجل من الزنا بأن زنى ببكر وأمسكها حتي ولدت بنتاً حرم عليه تزوجها عندنا وعند الشافعى رحمه الله تعالى لا يكون حراما وله في البنت الملاعنة التى لم يدخل بالام قولان واستدل فقال نص التحريم قوله تعالى وبناتكم وذلك يتناول البنت المضافة اليه نسباً والبنت من الزنا غير مضافة اليه نسباً بل هى حرام الاضافة اليه نسبا ولو أثبتنا الحرمة فيها كان اثبات الحرمة بالزنا وبه فارق جانبها فان الابن من الزنا يضاف الى الام نسبا فكانت هي حراما عليه لقوله تعالى حرمت عليكم أمهاتكم وتبين بهذا التفريق ان هذه الحرمة الثابتة شرعا تنبنى على ثبوت النسب شرعا والنسبة الي الزانى غير ثابتة من كل وجه فكذا هنا وهكذا يقول على أحد القولين في بنت الملاعنة وعلى القول الآخر يفرق بينهما فيقول النسب هناك كان ثابتاً باعتبار الفراش لكن انقطع باللعان وبقى موقوفا على حقه حتى لو أكذب نفسه يثبت النسب منه ولا يثبت من غيره وان أعاده فيجوز ابقاء الحرمة وهنا النسب لم يكن ثابتاً أصلا

لانعدام الفراش ولا هو بعرض الثبوت منه ولنا ان ولد الزنا بعضه فتكون محرمة عليه كولد الراشدة وهذا لان البعضية باعتبار الماء وذلك لايختلف حقيقته بالملك وعدم الملك فالولد المخلوق من الماءين يكون بعض كل واحد منهما قال النبي صلى الله عليه وسلم لفاطمة رضى الله عنها هى بضعة منى والبعضية علة صالحة لاثبات الحرمة لان الانسان كما لا يستمتع بنفسه لايستمتع ببعضه الا ان النسب لايثبت لا لانعدام البعضية بل للاشتباه لان الزانية يأتيها غير واحد ولو أثبتنا النسب بالزنا ربما يؤدى الى نسبة ولد الى غير ابيه وذلك حرام بالنص حتى ان فى جانبها لما كان لايؤدي الى هذا الاشتباه كان النسب ثابتا ولان قطع النسب شرعا لمعنى الزجر عن الزنا فانه اذا علم ان ماءه يضيع بالزنا يتحرّز عن فعل الزنا وذلك يوجب اثبات الحرمة لان معنى الزجر عن الزنا به يحصل فانه اذا علم انه بسبب الحرام مرة يفوته حلال كثير يمتنع من مباشرة الحرام فلهذا أثبتنا الحرمة وان لم يثبت النسب هنا اذا عرفنا هذا فنقول كما تثبت حرمة المصاهرة بالوطء تثبت بالمس والتقبيل عن شهوة عندنا سواء كان فى الملك أو في غير الملك وعند الشافعي رحمه الله تعالى لاتثبت الحرمة بالتقبيل والمس عن شهوة أصلا في الملك أو في غير الملك حتى انه لو قبل أمته ثم أراد ان يتزوج ابنتها عنده يجوز وكذلك لو تزوج امرأة وقبلها بشهوة ثم ماتت عنده يجوز له ان يتزوج ابنتها بناء على أصله ان حرمة المصاهرة تثبت بما يؤثر فى اثبات النسب والعدة وليس للمس والتقبيل عن شهوة تأثير فى اثبات النسب والعدة فكذلك فى اثبات الحرمة وقاس بالنكاح الفاسد فان التقبيل والمس فيه لايجعل كالدخول في ايجاب المهر والعدة وكذلك فى ايجاب الحل للزوج الاول فكذا هنا ولكنا نستدل بآثار الصحابة رضى الله عنهم فقد روي عن ابن عمر رضى الله عنه انه قال اذا جامع الرجل المرأة أو قبلها بشهوة أو لمسها بشهوة أو نظر الى فرجها بشهوة حرمت على أبيه وابنه وحرمت عليه أمها وابنتها وعن مسروق رحمه الله تعالى قال بيعوا جاريتى هذه أما أنى لم أصب منها مايحرمها على ولدى من المس والقبلة ولان المس والتقبيل سبب يتوصل به الى الوطء فانه من دواعيه ومقدماته فيقام مقامه فى اثبات الحرمة كما أن النكاح الذى هو سبب الوطء شرعا يقام مقامه في اثبات الحرمة الا فيما استثناه الشرع وهي الربيبة وهذا لان الحرمة تنبنى على الاحتياط فيقام السبب الداعى الى الوطء فيه مقام الوطء احتياطا وان لم يثبت به سائر

الاحكام كما تقام شبهة البعضية بسبب الرضاع مقام حقيقة البعضية فى اثبات الحرمة دون سائر الاحكام ولو نظر الى فرجها بشهوة تثبت به الحرمة عندنا استحسانا وفى القياس لاتثبت وهو قول ابن أبي ليلى والشافعى رحمهما الله تعالى لان النظر كالتفكر اذ هو غير متصل بها ألا ترى أنه لايفسد به الصوم وان اتصل به الانزال ولان النظر لو كان موجباً للحرمة لاستوى فيه النظر الى الفرج وغيره كالمس عن شهوة ولكنا تركنا القياس بحديث أم هانئ رضى الله تعالى عنها أن النبي صلى الله عليه وسلم قال من نظر الى فرج امرأة بشهوة حرمت عليه أمها وابنتها وعن عمر رضى الله تعالى عنه أنه جرد جارية ثم نظر اليها ثم استوهبها منه بعض بنيه فقال أما انها لاتحل لك وفى الحديث ملعون من نظر الى فرج امرأة وابنتها ثم النظر الى الفرج بشهوة نوع استمتاع لان النظر الى المحل اما لجمال المحل أو للاستمتاع وليس فى ذلك الموضع جمال ليكون النظر لمعنى الجمال فعرفنا أنه نوع استمتاع كالمس بخلاف النظر الى سائر الاعضاء ولان النظر الى الفرج لايحل الا فى الملك بمنزلة المس عن شهوة بخلاف النظر الى سائر الاعضاء ثم معنى الشهوة المعتبرة فى المس والنظر ان تنتشر به الآلة أو يزداد انتشارها فاما مجرد الاشتهاء بالقلب غير معتبر ألا ترى ان هذا القدر يكون من الشيخ الكبير الذى لاشهوة له والنظر الى الفرج الذى تتعلق به الحرمة هو النظر الى الفرج الداخل دون الخارج وانما يكون ذلك اذا كانت متكئة اما اذا كانت قاعدة مستوية أو قائمة لاتثبت الحرمة بالنظر ثم حرمة المصاهرة بهذه الاسباب تتعدى الى آبائه وان علوا وأبنائه وان سفلوا من قبل الرجال والنساء جميعاً وكذلك تتعدى الى جداتها والى نوافلها لما بينا ان الاجداد والجدات بمنزلة الآباء والامهات والنوافل بمنزلة الاولاد فيما تنبني عليه الحرمة وذلك كله مروي عن ابراهيم النخعى رحمه الله تعالى وعلى هذا اذا جامع الرجل ام امرأته حرمت عليه امرأته نقل ذلك عن أبي بن كعب رضى الله عنه وكان المعنى فيه ان الحرمة بسبب المصاهرة مثل الحرمة بالرضاع والنسب وذلك كما يمنع ابتداء النكاح يمنع بقاء النكاح وكذلك هذا يمنع بقاء النكاح كما يمنع ابتداءه ﴿ قال ﴾ رجل له أربع نسوة فطلق واحدة منهن بعد مادخل بها ثلاثاً أو واحدة بائنة أو خلعها لم يجز له أن يتزوج أخرى مادامت فى العدة لان حرمة مازاد على الاربع كحرمة الاختين فكما ان هنالك العدة تعمل على حقيقة النكاح فى المنع فكذا هنا فان قال أخبرتنى ان عدتها قد انقضت فان كان ذلك

فى مدة لاتنقضي في مثلها العدة لايقبل قوله ولاقولها ان أخبرت الا أن تفسر بما هو محتمل من اسقاط سقط مستبين الخلق ونحوه وان كان ذلك فى مدة تنقضي فى مثلها العدة ان صدقته أو كانت ساكتة أو غائبة فله ان يتزوج أخرى أو أختها ان شاء ذلك وكذلك ان كذبته فى قول علمائنا وعن زفر رحمه الله تعالى ليس له ذلك لان عدتها باقية فانها أمينة فى الاخبار بما فى رحمها وقد اخبرت ببقاء عدتها والزوج انما أخبر عليها وهى تكذبه فى ذلك فيسقط منه اعتبار قوله كشاهد الاصل ان أكذب شاهد الفرع أوراوى الاصل ان كذب الراوى عنه والدليل عليه بقاء نفقتها وسكناها وثبوت نسب ولدها ان جاءت به لأقل من سنتين وبالاتفاق اذا حكمنا بثبوت نسب ولدها ابطل نكاح أختها فكذلك اذا قضينا بنفقتها وحجتنا فى ذلك أنه أخبر عن أمر بينه وبين ربه عز وجل فكان أمينا مقبول القول فيه اذا احتمل كمن قال صمت أوصليت وبيان الوصف أنه أخبر بحل نكاح أختها له ولاحق للمطلقة في ذلك فان الحل والحرمة من حق الشرع وانما حق العباد فيه باعتبار قيام حق لهم في محله ولا حق لها في نكاح أختها فلايعتبر تكذيبها فيه والدليل أن بمجرد الخبر يثبت له حل نكاح أختها ألا ترى أنها لو كانت غائبة كان له أن يتزوج بأختها ولو بطل ذلك الحق انما يبطل بتكذيبها وتكذيبها يصلح حجة فى ابقاء حقها لا فى ابطال حق ثابت للزوج والنفقة والسكنى حقها فيكون باقيا وأما نكاح الاخت لاحق لها فيه فلا يعتبر تكذيبها في ذلك لان ثبوت الحكم بحسب الحجة وكذلك ثبوت النسب من حقها وحق الولد لانه يندفع به تهمة الزنا عنها ويتشرف به الولد ثم من ضرورة القضاء بالنسب الحكم باستناد العلوق الى ما قبل الطلاق فاذا اسندنا صار الخبر بانقضاء العدة قبل الوضع مستنكرا فلهذا بطل نكاح الاخت بخلاف القضاء بالنفقة فانه يقتصر على الحال وليس من ضرورة الحكم بها الحكم ببقاء العدة مطلقا فان المال تكثر أسباب وجوبه فى الجملة توضيحه أن من ضرورة القضاء بالنسب القضاء بالفراش فتبين أنه صار جامعا بين الاختين فى الفراش وليس من ضرورة القضاء بالنفقة القضاء بالفراش وأكثر ما فيه أنه يجتمع عليه استحقاق النفقة للأختين وذلك جائز كما فى ملك اليمين ﴿قال﴾ وان مات لم يكن لها ميراث وكان الميراث للأخرى هكذا ذكر هنا وذكر فى كتاب الطلاق وقال الميراث للأولى دون الثانية ولكن وضع المسئلة فيما اذا كان مريضا حين قال أخبرتنى ان عدتها قد انقضت وانما يتحقق اختلاف الروايات في حكم

الميراث اذا كان الطلاق رجعياً فاما اذا كان الطلاق بائناً أوثلاثاً وكان في الصحة فلاميراث للأولى سواء أخبرالزوج بهذا أولم يخبرولكن في كتاب الطلاق لماوضع المسئلة في المريض وكان قـد تعلق حقها بماله لم يقبل قوله في ابطال حقها كما في نفقتها وهنا وضع المسئلة في الصحيح ولا حق لها في مال الزوج في صحته فـكان قوله مقبولا في ابطال إرثها توضيحه ان بقوله أخبر ان الواقع صار بائناً فـكأنه أبانها في صحته فلا ميراث لها ولو أبانها في مرضه كان لها الميراث وقيل هذا قول أبي حنيفة وأبي يوسف رحمهما الله تعالى لان عندهما للزوج ان يجعل الرجعي بائنا خلافا لمحمد رحمه الله تعالى ومتى كان الميراث للاولى فلاميراث للثانية لان بين ارث الاختين منه بالـنكاح منافاة ومتى لم ترث الاولى ورثته الثانية ﴿قال﴾ وان ماتت في العدة أو لحقت بدار الحرب مرتدة حل له ان يتزوج أختها لان لحوقها كموتها فلا تبقى معتدة بعد موتها فان رجعت مسلمة قبل ان يتزوج أختها فله ان يتزوج أختها عندأبي حنيفة رحمـه الله تعالى لان العدة بعد ماسقطت لاتعودالا بتجدد سببها وعندهما ليس له ان يتزوج أختها لانها لما عادت مسلمة كان لحوقها بمنزلة الغيبة الاترى انه يعاد اليها مالها فلاتعود كما لها فتعود كما كانت وان كان قد تزوج أختها قبـل رجوعها ثم رجعت مسلمة عن أبي يوسف رحمه الله تعالى روايتان في احدى الروايتـين يبطـل نكاح الاخت وفي الرواية الاخرى لايبطل ذكر الروايتين عنـه في الامالي ﴿ قال ﴾ ولا بأس بان يتزوج المسلم الحرة من أهل الكتاب لقوله تعالى والمحصنات من الدين أوتوا الـكتاب الآية وكان ابن عمر رضى الله عنهما لا يجوز ذلك ويقول الكتابية مشركة وقد قال الله تعالى ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن وكان يقول معني الآية الثانيـة واللاتى أسلمن من أهل الكتاب ولسنا نأخذ بهذا فان الله تعالى عطف المشركين على أهل الـكتاب فدل أن اسم المشرك لايتناول الكتابي مطلقا ولو حملنا الآية الثانية على ما قال ابن عمر رضى الله عنهما لم يكن لتخصيص الكتابية بالذكر معنى فان غير الـكتابية اذا أسلمت حل نكاحها وقد جاء عن حذيفة بن اليمان رضى الله عنـه أنه تزوج يهودية وكذلك كعب بن مالك رحمهما الله تعالى تزوج يهودية وكذلك ان تزوج الكتابية على المسلمة أو المسلمة على الكتابيـة جاز والقسم بينهما سواء لأن جواز النكاح ينبنى على الحل الذي به صارت المرأة محـلا للنكاح وعلى ذلك ينبنى القسم والمسلمة والكتابية في ذلك سواء اسرائيلية كانت أو غـير اسرائيلية وبعض من لايعتبر قوله فصل

بين الاسرائيلية وغيرها ولا معنى لذلك في الجواز لكونها كتابية وأما المجوسية لا يجوز نكاحها للمسلم لانها ليست من أهل الكتاب وذكر ابن اسحاق في تفسيره عن علي رضي الله عنه جواز نكاح المجوسية بناء على ما روي عنه أن المجوس أهل كتاب ولكن لما واقع ملكهم أخته ولم ينكروا عليه أسري بكتابهم فنسوه وهو مخالف للنص فان الله تعالى قال أن تقولوا انما أنزل الكتاب على طائفتين من قبلنا واذا قلنا للمجوس كتاب كانوا ثلاث طوائف وقال صلى الله عليه وسلم سنوا بالمجوس سنة أهل الكتاب غير ناكحي نسائهم ولا آكلي ذبائحهم ولئن كان الامر على ما قال عليّ رضي الله عنه ولكن بعد ما نسوا اخرجوا من أن يكونوا أهل كتاب فأما نكاح الصابئة فانه يجوز للمسلم عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى ويكره ولايجوز عند أبي يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى وكذلك ذبائحهم وهذا الاختلاف بناء على أن الصابئين من هم فوقع عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى انهم قوم من النصارى يقرؤن الزبور ويعظمون بعض الكواكب كتعظيمنا القبلة وهما جعلا تعظيمهم لبعض الكواكب عبادة منهم لها فكانوا كعبدة الأوثان وقالا انهم يخالفون النصارى واليهود فيما يعتقدون فلايكونون من جملتهم ولكن أبو حنيفة رحمه الله تعالى يقول مخالفتهم للنصارى في بعض الاشياء لاتخرجهم من أن يكونوا من جملتهم كبني تغلب فانهم يخالفون النصارى في الخمور والخنازير ثم كانوا من جملة النصارى ﴿قال﴾ ولا بأس بأن يتزوج الرجل المرأة وبنت زوج قد كان لها من قبل ذلك يجمع بينهما لانه لاقرابة بينهما وقال ابن أبي ليلى لايجوز ذلك لان بنت الزوج لو كان ذكراً لم يكن له أن يتزوج الاخرى لانها منكوحة أبيه وكل امرأتين لو كانت احداهما ذكراً لم تجز المناكحة بينهما فالجمع بينهما نكاحا لايجوز كالاختين ولكنا نستدل بحديث عبدالله بن جعفر رضي الله تعالى عنه فانه جمع بين امرأة علي رضي الله تعالى عنه وابنته ثم المانع من الجمع قرابة بين المرأتين أو ما أشبه القرابة في الحرمة كالرضاع وذلك غير موجود هنا وماقاله ابن أبي ليلى رحمه الله تعالى انما يعتبر اذا تصور من الجانبين كما في الأختين وذلك لايتصور هنا فان امرأة الاب لو صورتها ذكراً جاز له نكاح البنت فعرفنا أنهما ليستا كالاختين ولا بأس بأن يجمع بين امرأتين كانتا عند رجل واحد لانه لاقرابة بينهما وكما جاز للأول أن يجمع بينهما فكذلك للثاني وكذلك لا بأس بأن يتزوج المرأة ويزوج ابنه أمها أو ابنتها فان محمد بن الحنفية رضي الله تعالى عنه تزوج

امرأة وزوج ابنتها من ابنه وهذا لان بنكاح الام تحرم الام هي على ابنه فاما امها وابنتها تحرم عليه لا على ابنه فلهذا جاز لابه أن يتزوج أمها أو ابنتها والله سبحانه وتعالى أعلم بالصواب واليه المرجع والمآب

باب نكاح الصغير والصغيرة

﴿قال﴾ وبلغنا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه تزوج عائشة رضى الله عنها وهي صغيرة بنت ستة سنين وبنى بها وهى بنت تسع سنين وكانت عنده تسعا ففى الحديث دليل على جواز نكاح الصغير والصغيرة بتزويج الآباء بخلاف ما يقوله ابن شبرمة وأبو بكر الأصم رحمهم الله تعالى أنه لا يزوج الصغير والصغيرة حتى يبلغا لقوله تعالى حتى اذا بلغوا النكاح فلو جاز التزويج قبل البلوغ لم يكن لهذا فائدة ولان ثبوت الولاية على الصغيرة لحاجة المولى عليه حتى ان فيما لا تتحقق فيه الحاجة لا تثبت الولاية كالتبرعات ولا حاجة بهما الى النكاح لان مقصود النكاح طبعاً هو قضاء الشهوة وشرعا النسل والصغر ينافيهما ثم هذا العقد يعقد للعمر وتلزمهما أحكامه بعد البلوغ فلا يكون لأحد أن يلزمهما ذلك اذ لا ولاية لاحد عليهما بعد البلوغ وحجتنا قوله تعالى واللائي لم يحضن بين الله تعالى عدة الصغيرة وسبب العدة شرعا هو النكاح وذلك دليل تصور نكاح الصغيرة والمراد بقوله تعالى حتى اذا بلغوا النكاح الاحتلام ثم حديث عائشة رضى الله عنها نص فيه وكذلك سائر ماذكرنا من الآثار فان قدامة بن مظعون تزوج بنت الزبير رضى الله عنه يوم ولدت وقال ان مت فهي خير ورثتي وان عشت فهي بنت الزبير وزوج ابن عمر رضى الله عنه بنتاً له صغيرة من عروة بن الزبير رضي الله عنه وزوج عروة بن الزبير رضى الله عنه بنت أخيه ابن أخته وهما صغيران ووهب رجل ابنته الصغيرة من عبد الله بن الحسن فاجاز ذلك على رضي الله عنه وزوجت امرأة ابن مسعود رضى الله عنه بنتاً لها صغيرة ابنا للمسيب بن نخبة فاجاز ذلك عبد الله رضى الله عنه ولكن أبو بكر الاصم رحمه الله تعالى كان أصم لم يسمع هذه الاحاديث والمعنى فيه ان النكاح من جملة المصالح وضعا في حق الذكور والاناث جميعا وهو يشتمل على اغراض ومقاصد لا يتوفر ذلك الا بين الاكفاء والكفء لا يتفق في

كل وقت فكانت الحاجة ماسة الى اثبات الولاية للولى في صغرها ولانه لو انتظر بلوغها لفات ذلك الكفء، ولا يوجد مثله ولما كان هذا العقد يعقد للعمر تحقق الحاجة الى ما هو من مقاصد هذا العقد فتجعل تلك الحاجة كالمتحققة للحال لاثبات الولاية للولي ثم في الحديث بيان ان الاب اذا زوج ابنته لا يثبت لها الخيار اذا بلغت فان رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يخيرها ولو كان الخيار ثابتا لها لخيرها كما خير عند نزول آية التخيير حتى قال لعائشة اني أعرض عليك أمراً فلا تحدثي فيه شيئا حتى تستشيري أبويك ثم تلا عليها قوله تعالى فتعالين أمتعكن وأسرحكن سراحا جميلا فقالت أفي هذا أستشير أبوي أنا أختار الله تعالى ورسوله ولما لم يخيرها هنا دل انه لا خيار للصغيرة اذا بلغت وقد زوجها أبوها وذكر ذلك في الكتاب عن ابراهيم وشريح رحمهما الله تعالى وابن سماعة رحمه الله تعالى ذكر فيه قياسا واستحسانا قال في القياس يثبت لها الخيار لانه عقد عليها عقداً يلزمها تسليم النفس بحكم ذلك العقد بعد زوال ولاية الاب فيثبت لها الخيار كما لو زوجها أخوها ولكنا نقول تركنا القياس للحديث ولان الاب وافر الشفقة ينظر لها فوق ما ينظر لنفسه ومع وفور الشفقة هو تام الولاية فان ولايته تعم المال والنفس جميعا فلهذا لا يثبت لها الخيار في عقده وليس النكاح كالاجارة لان اجارة النفس ليست من المصالح وضما بل هو كد وتعب وانما تثبت الولاية فيه على الصغير لحاجته الى التأدب وتعلم الاعمال وذلك يزول بالبلوغ فلهذا أثبتنا لها الخيار قال وفي الحديث دليل فضيلة عائشة رضى الله تعالى عنها فانها كانت عند رسول الله صلى الله عليه وسلم تسع سنين في بدء أمرها وقد أحرزت من الفضائل ما قال صلوات الله عليه تأخذون ثلثي دينكم من عائشة وفيه دليل ان الصغيرة يجوز أن تزف الى زوجها اذا كانت صالحة للرجال فانها زفت اليه وهي بنت تسع سنين فكانت صغيرة في الظاهر وجاء في الحديث انهم سمنوها فلما سمنت زفت الى رسول الله صلى الله عليه وسلم ﴿قال﴾ وبلغنا عن ابراهيم أنه كان يقول اذا أنكح الوالد الصغير أو الصغيرة فذلك جائز عليهما وكذلك سائر الاولياء وبه أخذ علماؤنا رحمهم الله تعالى فقالوا يجوز لغير الاب والجد من الاولياء تزويج الصغير والصغيرة وعلى قول مالك رحمه الله تعالى ليس لأحد سوى الاب تزويج الصغير والصغيرة وعلى قول الشافعى رحمه الله تعالى ليس لغير الاب والجد تزويج الصغير والصغيرة فمالك يقول القياس أن لا يجوز تزويجهما الا أنا تركنا ذلك في حق الاب للآثار المروية فيه فبقي ما سواه على

أصل القياس والشافعي رحمه الله تعالى استدل بقوله صلى الله عليه وسلم لاتنكح اليتيمة حتى تستأمر واليتيمة الصغيرة التي لا أب لها قال صلى الله عليه وسلم لايتم بعد الحلم فقد نفي في هذا الحديث نكاح اليتيمة حتى تبلغ فتستأمر وفي الحديث ان قدامة بن مظعون زوج ابنة أخيه عثمان بن مظعون من ابن عمر رضى الله تعالى عنه فردها رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال انها يتيمة وانها لاتنكح حتى تستأمر وهو المعنى في المسئلة فنقول هذه يتيمة فلا يجوز تزويجها بغير رضاها كالبالغة وتأثير هذا الوصف أن مزوج اليتيمة قاصر الشفقة عليها ولقصور الشفقة لاتثبت ولايته في المال وحاجتها الى التصرف في المال في الصغر أكثر من حاجتها الى التصرف في النفس فاذا لم يثبت للولى ولاية التصرف في مالها مع الحاجة الى ذلك فلأن لا يثبت له ولاية التصرف في نفسها كان أولى وحجتنا قوله تعالى وإذا خفتم أن لا تقسطوا في اليتامى الآية معناه في نكاح اليتامى وانما يتحقق هذا الكلام اذا كان يجوز نكاح اليتيمة وقد نقل عن عائشة رضى الله عنها في تأويل الآية أنها نزلت في يتيمة تكون في حجر وليها يرغب في مالها وجمالها ولا يقسط في صداقها فنهوا عن نكاحهن حتى يبلغوا بهن أعلى سنتهن في الصداق وقالت في تأويل قوله تعالى في يتامى النساء اللاتي لا تؤتونهن ما كتب لهن أنها نزلت في يتيمة تكون في حجر وليها ولا يرغب في نكاحها لدمامتها ولا يزوجها من غيره كيلا يشاركه في مالها فأنزل الله تعالى هذه الآية فأمر الاولياء بتزوج اليتامى أو بتزويجهن من غيرهم فذلك دليل على جواز تزويج اليتيمة وزوج رسول الله صلى الله عليه وسلم بنت عمه حمزة رضى الله عنه من عمر بن أبي سلمة رضى الله عنه وهي صغيرة والآثار في جواز ذلك مشهورة عن عمر وعلى وعبد الله ابن مسعود وابن عمر وأبي هريرة رضوان الله عليهم والمعنى فيه أنه وليها بعد البلوغ فيكون وليا لها في حال الصغر كالاب والجد وهذا لان تأثير البلوغ في زوال الولاية فاذا جعل هو وليا بعد بلوغها بهذا السبب عرفنا أنه وليها في حال الصغر وبه فارق المال لانه لا يستفيد الولاية بهذا السبب في المال بحال وكان المعنى فيه أن المال تجرى فيه الجنايات الخفية وهذا الولى قاصر الشفقة فربما يحمله ذلك على ترك النظر لها فأما الجناية في النفس من حيث التقصير في المهر والكفاءة وذلك ظاهر يوقف عليه ان فعله يرد عليه تصرفه ولانه لا حاجة الى إثبات الولاية لهؤلاء في المال فان الوصي يتصرف في المال والاب متمكن من نصب

الوصى وباعتباره تنعدم حاجتها فأما التصرف فى النفس لا يحتمل الايصاء الى الغير فلهذا يثبت للأولياء بطريق القيام مقام الآباء والمراد بالحديث اليتيمة البالغة قال الله تعالى وآتوا اليتامى أموالهم والمراد البالغين والدليل عليه أنه مده الى غاية الاستئمار وانما تستأمر البالغة دون الصغيرة وتأويل حديث قدامة رضى الله عنه أنها بانت فخيرها رسول الله صلى الله عليه وسلم فاختارت نفسها ألا ترى أنه روى عن ابن عمر رضى الله عنهما أنه قال والله لقد انتزعت مني بعد ان ملكتها فاذا ثبت جواز تزويج الاولياء الصغير والصغيرة فلهما الخيار اذا أدركا فى قول أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله تعالى وهو قول ابن عمر وأبي هريرة رضى الله عنهما وبه كان يقول أبو يوسف رحمه الله تعالى ثم رجع وقال لا خيار لهما وهو قول عروة بن الزبير رضى الله عنهما قال لان هذا عقد عقد بولاية مستحقة بالقرابة فلا يثبت فيه خيار البلوغ كعقد الاب والجد وهذا لان القرابة سبب كامل لاستحقاق الولاية والقريب بالتصرف ينظر للمولي عليه لا لنفسه وهو قائم مقام الاب فى التصرف في النفس كالوصى فى التصرف فى المال فكما ان عقد الوصي يلزم ويكون كعقد الأب فيما قام فيه مقامه فكذلك عقد الولى وجه قولهما أنه زوجها من هو قاصر الشفقة عليها فاذا ملكت أمر نفسها كان لها الخيار كالامة اذا زوجها مولاها ثم أعتقها وهذا لان أصل الشفقة موجود للولى ولكنه ناقص يظهر ذلك عند المقابلة بشفقة الآباء وقد ظهر تأثير هذا النقصان حكما حين امتنع ثبوت الولاية في المال للاولياء فلاعتبار وجود أصل الشفقة نفذنا العقد ولاعتبار نقصان الشفقة أثبتنا الخيار لان ثبوت الولاية لكيلا يفوت الكفء الذى خطبها فيكون بمعني النظر لها وانما يتم النظر باثبات الخيار حتى ينظر لنفسه بعد البلوغ بخلاف الاب فانه وافر الشفقة تام الولاية فلا حاجة الى اثبات الخيار في عقده وكذلك فى عقد الجد لانه بمنزلة الاب حتى تثبت ولايته فى المال والنفس واما القاضى اذا كان هو الذى زوج اليتيمة ففي ظاهر الرواية يثبت لها الخيار لانه قال ولهما الخيار فى نكاح غير الاب والجد اذا أدركا وروى خالد بن صبيح الروزى عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى أنه لا يثبت الخيار وجه تلك الرواية أن للقاضى ولاية تامة تثبت في المال والنفس جميعاً فتكون ولايته فى القوة كولاية الاب ووجه ظاهر الرواية أن ولاية القاضى متأخرة عن ولاية العم والأخ فاذا ثبت الخيار في تزويج الاخ والعم ففي تزويج القاضى أولى وهذا لان شفقة القاضى انما تكون لحق الدين والشفقة لحق الدين

لاتكون الامن المتقين بعد التكلف فيحتاج الى اثبات الخيار لهما اذا أدركا فاما الام اذا زوجت الصغير والصغيرة جاز عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى وفى اثبات الخيار لهما اذا أدركا عنه روايتان فى احدى الروايتين لايثبت لان شفقتها وافرة كشفقة الأب أو أكثر والاصح أنه يثبت الخيار لان بها قصور الرأى مع وفور الشفقة ولهذا لاتثبت ولايتها فى المال وتمام النظر بوفور الرأى والشفقة فلتمكن النقصان فى رأيها أثبتنا لهما الخيار اذا أدركا فان اختارا الفرقة عند الادراك لم تقع الفرقة الا بحكم الحاكم لان السبب مختلف فيه من العلماء من رأى ومنهم من أبى وهو غير متيقن به أيضاً فان السبب قصور الشفقة ولايوقف على حقيقته فكان ضعيفاً فى نفسه فلهذا توقف على قضاء القاضى وهذا بخلاف خيار الطلاق فان المخيرة اذا اختارت نفسها وقعت الفرقة من غير قضاء القاضى لان السبب هناك قوى فى نفسه وهو كونها نائبة عن الزوج فى ايقاع الطلاق أو مالكة أمرنفسها بتمليك الزوج وهذا بخلاف خيار العتق فان المعتقة اذا اختارت نفسها وقعت الفرقة من غير قضاء القاضى لان السبب هناك قوى وهوزيادة ملك الزوج عليها فان قبل العتق كان يملك مراجعتها من قرأين ويملك عليها تطليقتين وعدتها حيضتان وقد زاد ذلك بالعتق فكان لها أن تدفع الزيادة ولا تتوصل الى دفع الزيادة الا بدفع أصل الملك فكما ان دفع أصل الملك عند انعدام رضاها يتم بها فكذلك دفع زيادة الملك فأما هنا بالبلوغ لا يزداد الملك وانما كان ثبوت الخيار لتوهم ترك النظر من الولى وذلك غير متيقن به فلهذا لا تتم الفرقة الا بالقضاء فالحاصل أن الفرق بين خيار البلوغ وخيار العتق فى أربعة فصول (أحدها) مابينا (والثانى) خيار المعتقة لايبطل بالسكوت بل يمتد الى آخر المجلس كخيار المخيرة وخيار البلوغ فى جانبها يبطل بالسكوت لان المعتقة انما يثبت لها الخيار بتخيير الشرع حيث قال صلى الله عليه وسلم ملكت بضعك فاختارى فيكون بمنزلة الثابت بتخيير الزوج فأما هنا الخيار يثبت للبكر لانعدام تمام الرضا منها ورضاء البكر يتم بسكوتها شرعا ألا ترى أنها لو زوجت بعد البلوغ فسكتت كان سكوتها رضافكذلك اذا زوجت قبل البلوغ ولهذا قلنا لوبلغت ثيبا لايبطل خيارها بالسكوت كما لو زوجت بعد البلوغ وكذلك الغلام لايبطل خياره بالسكوت لان السكوت فى حقه لم يجعل رضا كما لو زوج بعدالبلوغ (والثالث) ان خيارالعتق يثبت للأمة دون الغلام وخيار البلوغ يثبت لهما جميعا لان ثبوت خيار العتق باعتبار زيادة الملك وذلك فى عتق الامة دون

الغلام وثبوت خيار البلوغ لنقصان شفقة الولي وذلك موجود في حق الغلام والجارية ولان في تزويج الغلام المولى ينظر له لا لنفسه وفي تزويج الامة ينظر لنفسه ما كسب المهر واسقاط النفقة عن نفسه فلهذا اختلفا في حكم الخيار وهنا لا يختلف معنى نظر الولي بالغلام والجارية فلهذا يثبت الخيار في الموضعين جميعا ولا يقال بأن الغلام هنا يتمكن من التخلص بالطلاق كما في المعتق لانه لا يتمكن من التخلص عن المهر بالطلاق ولم يكن ممكنا من التخلص عند العقد بخلاف المعتق فانه كان عند العقد ممكنا من التخلص بالطلاق ووجوب المهر يومئذ كان في مالية المولى وباعتباره ملك المولى اجباره على النكاح فلهذا فرقنا بينهما (والرابع) ان المعتقة اذا علمت بالعتق ولم تعلم ان لها الخيار لا يسقط خيارها حتى تعلم به والتي بلغت اذا لم تعلم بالخيار وعلمت بالنكاح فسكتت سقط خيارها لان سبب الخيار في العتق وهو زيادة الملك حكم لا يعلمه الا الخواص من الناس فتعذر بالجهل وقد كانت مشغولة بخدمة المولى فعذرناها لذلك اما خيار البلوغ فظاهر يعرفه كل واحد ولظهوره ظن بعض الناس انه يثبت في انكاح الاب أيضا فلهذا لا نعذرها بالجهل ولانها ما كانت مشغولة بشئ قبل البلوغ فكان يمكنها ان تتعلم ما تحتاج اليه بعد البلوغ فلهذا لا تعذر بالجهل ﴿ قال ﴾ فان اختار الصغير أو الصغيرة الفرقة بعد البلوغ فلم يفرق القاضي بينهما حتى مات أحدهما توارثا لان أصل النكاح كان صحيحا والفرقة لا تقع الا بقضاء القاضي فاذا مات أحدهما قبل القضاء كان انتهاء النكاح بينهما بالموت فيتوارثان بمنزلة ما لو وجد الاعتراض بعدم الكفاءة ثم مات أحدهما قبل قضاء القاضي وباعتبار هذا المعنى نقول يحل للزوج ان يطأها ما لم يفرق القاضي بينهما لان أصل النكاح كان صحيحا بخلاف النكاح الفاسد فان أصل الملك لم يكن ثابتا فلا يثبت حل الوطء والتوارث ﴿قال﴾ واذا مات زوج الصغيرة عنها بعد ما دخل بها أو طلقها وانقضت عدتها كان لابيها ان يزوجها عندنا وقال الشافعي رحمه الله تعالى ليس للاب ان يزوج الثيب الصغيرة حتى تبلغ فيشاورها لقوله صلى الله عليه وسلم والثيب تشاور فقد علق هذا الحكم باسم مشتق من معنى وهو الثيوبة فكان ذلك المعنى هو المعتبر في اثبات هذا الحكم كالزنا والسرقة لايجاب الحدود وقال صلى الله عليه وسلم الايم أحق بنفسها من وليها والمراد بالأيم الثيب ألا ترى أنه قابلها بالبكر فقال البكر تستأمر في نفسها والمعنى فيه أنها ثيب يرجى مشورتها الى وقت معلوم فلا يزوجها وليها بدون رضاها

كالنائمة والمغمى عليها وتأثير هذا الوصف أن في الثيوبة معنى الاختبار وممارسة الرجال وفي النكاح في جانب النساء معنيان معنى الضرر باثبات الملك عليها ومعنى المنفعة بقضاء شهوتها فمن ترجح معنى قضاء الشهوة في جانبها تختار الزوج ومن ترجح معنى ضرر الملك تختار التأيم وانما تتمكن من التمييز بالتجربة لان لذة الجماع بالوصف لا تصير معلومة والتجربة انما تحصل بالثيوبة فكانت صفة الثيوبة في حقها نظير البلوغ في حق الغلام وفي حق التصرف في المال ولهذا تزول ولاية الافتيات عليها بالثيوبة لان فيه تفويت ما يحدث لها في التأني من الرأي وهذا بخلاف المجنونة لان المجنون لا يفقد شهوة الجماع ولو لم يزوجها وليها كان في اضرار بها في الحال والصغر يفقد شهوة الجماع فلا يكون في تأخير العقد الا أن تبلغ معنى الاضرار بها ولانه ليس لزوال الجنون غاية معلومة ولا يدرى أيفيق أم لا وفي تأخير العقد الى وقت معلوم ابطال حقها فأما الصغر لزواله غاية معلومة فلا يكون في تأخير العقد الى بلوغها ابطال حقها وحجتنا في ذلك انه ولي من لا يلي نفسه وماله فيستبد بالعقد عليها كالبكر وتأثيره أن الشرع باعتبار صغرها اقام رأي الولي مقام رأيها كما في حق الغلام وكما في حق المال وبالثيوبة لا يزول الصغر وكذلك معنى الرأي لا يحصل لها بالثيوبة في حالة الصغر لانها ماقضت شهوتها بهذا الفعل ولو ثبت لها رأي فهي عاجزة عن التصرف بحكم الرأي فيقام رأي الولي مقام رأيها كما أنها لما كانت عاجزة عن التصرف في ملكها أقيم تصرف الولي مقام تصرفها والمراد بالحديث البالغة لانه علق به مالا يتحقق الا بعد البلوغ وهو المشاورة وكونها أحق بنفسها وذلك انما يتحقق في البالغة دون الصغيرة ولئن ثبت ان الصغيرة مراد فالمراد المشورة على سبيل الندب دون الحتم كما أمر باستئمار أمهات البنات فقال وتوامروا النساء في ابضاع بناتهن وكان بطريق الندب فهذا مثله وكما يجوز للاب عندنا تزويج الثيب الصغيرة فكذلك يجوز لغير الاب والجد وعند الشافعي رحمه الله تعالى لا يجوز لمعنيين احدهما انها يتيمة والثاني انها ثيب ﴿قال﴾ واذا اجتمع في الصغيرة أخوان لاب وأم فايهما زوجها جاز عندنا ومن العلماء رحمهم الله تعالى من يقول لا يجوز مالم يجتمعا عليه لان هذا قام مقام الاب فيشترط اجتماعهما لنفوذ العقد كالموليين في حق العبد أو الامة أو المعتقة ولكنا نستدل بقوله صلى الله عليه وسلم اذا أنكح الوليان فالأول أحق وفي هذا تنصيص على ان كل واحد منهما ينفرد بالعقد والمعنى فيه ان سبب الولاية هو القرابة وهو غير محتمل للوصف بالتجزي والحكم

الثابت أيضاً غير متجز وهو النكاح فيجعل كل واحد منهما كالمنفرد بهثبوت صفة الكمال في حق كل واحد منهما بكمال السبب وكونه غير محتمل للتجزي كما في ولاية الامان يثبت لكل واحد من المسلمين بهذا الطريق بخلاف المولبين فان هناك السبب هو الملك أو الولاء وذلك متجز فى نفسه فلم يتكامل فى حق كل واحد منهما ألا ترى ان أحد المولبين لا يرث جميع المال بالولاء وان تفرد به احد الاخوين يرث جميع المال فلهذا فرقنا بينهما وان كان احد الاخوين لاب وأم والآخر لاب فعندنا الاخ لاب وأم أولى بالتزويج وعلى قول زفر رحمه الله تعالى يستويان لان ولاية التزويج لقرابة الاب دون قرابة الام فان الولى انما يقوم مقام الاب لقرابته منه وقد استويا فى قرابة الاب ولكنا نستدل بحديث على رضى الله تعالى عنه موقوفا عليه ومرفوعا الى رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال النكاح الى العصبات والاخ لاب وأم فى العصوبة مقدم وهو المعنى فانه يدلى بقرابتين فيترجح على من يدلى بقرابة واحدة ويثبت الترجيح بقرابة الام وان كان لا يثبت به أصل الولاية كالعصوبة والاصل فى ترتيب الاولياء قوله صلى الله عليه وسلم النكاح الى العصبات والمولى عليها لا يخلو اما أن تكون صغيرة أو كبيرة معتوهة فان كانت صغيرة فأولى الاولياء عليها أبوها ثم الجد بعد الاب قائم مقام الاب في ظاهر الرواية وذكر الكرخي رحمه الله تعالى أن هذا قول أبي حنيفة رحمه الله تعالى فأما عند أبي يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى الاخ والجد يستويان لان من أصلهما أن الأخ يزاحم الجد فى العصوبة حتى يشتركا فى الميراث فكذا في الولاية وعند أبى حنيفة رحمه الله تعالى الجد مقدم في العصوبة فكذلك فى الولاية والاصح أن هذا قولهم جميعاً لان فى الولاية معنى الشفقة معتبر وشفقة الجد فوق شفقة الاخ ولهذا لا يثبت لها الخيار فى عقد الجد كما لا يثبت فى عقد الاب بخلاف الاخ ويثبت للجد الولاية فى المال والنفس جميعاً ولا يثبت للاخ وكذلك فى حكم الميراث حال الجد أعلى حتى لا ينتقص نصيبه عن السدس بحال فلهذا كان فى حكم الولاية بمنزلة الاب لا يزاحمه الاخوة ثم بعد الاجداد من قبل الآباء وان علوا الاخ لاب وأم ثم الاخ لاب ثم ابن الاخ لاب وأم ثم ابن الاخ لاب ثم العم لاب وأم ثم العم لاب ثم ابن العم لاب وأم ثم ابن العم لاب على قياس ترتيب العصوبة فاما المجنونة اذا كان لها ابن فللابن عليها ولاية التزويج عندنا وقال الشافعى رحمه الله تعالى ليس للابن ولاية تزويج الام الا ان يكون من عشيرتها بان كان أبوه تزوج بنت عمه وهذا بناء على أصل

يأتي بيانه من بعد ان شاء الله تعالى في ان المرأة لا ولاية لها على نفسها عنده والولد جزء منها فلا يثبت له الولاية عليها وعندنا تثبت لها الولاية على نفسها فكذلك تثبت لابنها وحجته في ذلك ان ثبوت الولاية لمعنى النظر للمولى عليه ولا يحصل ذلك باثبات الولاية للابن لانه يمتنع من تزويج أمه طبعاً فلا ينظر لها في التزويج ولئن فعل ذلك يميل الى قوم أبيه وربما لا يكون كفء لها الا ان يكون من عشيرتها فحينئذ ينعدم هذا الضرر فأثبتنا له الولاية وحجتنا في ذلك الحديث النكاح الى العصبات والابن يستحق العصوبة وهو المعنى الفقهي ان الوراثة نوع ولاية لان الوارث يخلف المورث ملكا وتصرفا والوراثة هي الخلافة في التصرفات وللوراثة أسباب الفريضة والعصوبة والقرابة ولكن أقوى الاسباب العصوبة لان الارث بها متفق عليه ويستحق بها جميع المال فلهذا رتبنا الولاية على أقوى أسباب الارث وهو العصوبة ولا ينظر الى امتناعه من تزويجها طبعاً فان ذلك موجود فيما اذا كان الابن من عشيرتها وهذا لانه اذا خطبها كفء فلولم يزوجها الابن حكم القاضي عليه بالعضل فيزوجها بنفسه كما في سائر الاولياء ثم اختلف أصحابنا رضى الله عنهم في الاب والابن ايهما أحق بالتزويج فقال أبو حنيفة و أبو يوسف رحمهما الله تعالى الابن أحق لانه مقدم في العصوبة الا ترى ان الاب معه يستحق السدس بالفريضة فقط وقال محمد رحمه الله تعالى الاب أولى لان ولاية الاب تم المال والنفس فلا يثبت للابن الولاية في المال ولان الاب ينظر لها عادة والابن ينظر لنفسه لا لها فكان الاب مقدما في الولاية وبعد هذا الترتيب في الاولياء لها كالترتيب في أولياء الصغيرة ﴿قال﴾ فان زوجها الابعد والاقرب حاضر توقف على اجازة الاقرب لان الابعد كالاجنبي عند حضرة الاقرب فيتوقف عقده على اجازة الولي فان كان الاقرب غائباً غيبة منقطعة فللابعد ان يزوجها عندنا وقال الشافعي رحمه الله تعالى يزوجها السلطان وقال زفر رحمه الله تعالى لا يزوجها أحد حتى يحضر الاقرب وحجتهم في ذلك ان الابعد محجوب بولاية الاقرب وولايته باقية بعد الغيبة اذ لا تأثير للغيبة في قطع الولاية الا ترى انه لا ينقطع التوارث وان الولاية من حق الولي ليطلب به الكفاءة فلا يبطل شيء من حقوقه بالغيبة والدليل عليه انه لو زوجها حيث هو جاز النكاح فدل أن ولاية الاقرب باقية اذا ثبت هذا فالشافعي رحمه الله تعالى يقول تعذر عليها الوصول الى حقها من جهة الاقرب مع بقاء ولايته فيزوجها السلطان كما لو عضلها الاقرب بخلاف ما اذا كان

الاقرب صغيراً أو مجنونا لانه لاولاية له عليها والا بعد محجوب بولاية الاقرب الا بالغيبة وزفر رحمه الله تعالى يقول الابعد لايزوجها لبقاء ولاية الاقرب وكذلك السلطان لايزوجها لان ولاية السلطان متأخرة عن ولاية الابعد فاذا لم تثبت الولاية للابعد هنا فالسلطان أولى بخلاف ما اذا عضلها لان هناك هو ظالم فى الامتناع من ايفاء حق مستحق عليه فيقوم السلطان مقامه فى دفع الظلم لانه نصب لذلك وهنا الاقرب غير ظالم في سفره خصوصا اذا سافر للحج وهو غير ممتنع من ايفاء حق مستحق عليه ليقوم السلطان مقامه فى الايفاء فيتأخر الى حضوره وحجتنا فى ذلك أن ثبوت الولاية لمعنى النظر للمولى عليه حتى لا يثبت الا على من هو عاجز عن النظر لنفسه وجعل الاقرب مقدما لا ن نظره لها أكثر لزيادة القرب ثم النظر لها لايحصل بمجرد رأى الاقرب بل رأى حاضر منتفع به وقد خرج رأيه من أن يكون منتفعا به فى هذه الحال بهذه الغيبة فالتحق بمن لا رأى له أصلا كالصغير والمجنون ورأى الابعد خاف عن رأى الاقرب وفى ثبوت الحكم للخلف لافرق بين انعدام الاصل وبين كونه غير منتفع به ألا ترى أن التراب لما كان خلفا عن الماء في حكم الطهارة فمع وجود الماء النجس يكون التراب خلفا كما ان عند عدم الماء يكون التراب خلفا لان الماء النجس غير منتفع به في حكم الطهارة فهو كالمعدوم أصلا ونظيره الحضانة والتربية يقدم فيه الاقرب فاذا تزوجت الاقرب حتى اشتغلت بزوجها كانت الولاية للابعد وكذلك النفقة في مال الاقرب فاذا انقطع ذلك ببعد ماله وجبت النفقة في مال الابعد فأما اذا زوجها الاقرب حيث هو فانما يجوز لانها انتفعت برأيه ولكن هذه المنفعة حصلت لها اتفاقا فلا يجوز بناء الحكم عليه فلهذا تثبت الولاية للابعد توضيحه أن للأبعد قرب التدبير وبعد القرابة وللاقرب قرب القرابة وبعد التدبير وثبوت الولاية بهما جميعاً فاستويا من هذا الوجه فكانا بمنزلة وليين فيدرجة واحدة فايهما زوجها يجوز والولاية انما تثبت للقاضى عند الحاجة ولا حاجة الى ذلك لما ثبتت الولاية للابعد بالطريق الذى قلنا ثم تكلموا فى حد الغيبة المنقطعة فكان أبو عصمة سعد بن معاذ رحمه الله تعالى يقول أدنى مدة السفر تكفى لذلك وهو ثلاثة أيام ولياليها لانه ليس لاقصي مدة السفر نهاية فيعتبر الادني واليه يشير فى الكتاب فيقول أرأيت لو كان في السواد ونحوه أما كان يستطلع رأيه فهذا دليل على أنه اذا جاوز السواد تثبت للأبعد وعن أبي يوسف رحمه الله تعالى فيه

روايتان في احدى الروايتين قال من جابلقا الى جابلتا وهما قريتان أحداهما بالمشرق والاخرى بالمغرب فقالوا هذا رجوع منه الى قول زفر رحمه الله تعالى أن الولاية لا تثبت للأبعد وانما ذكر هذا على طريق المثل وفي الرواية الاخرى قال من بغداد الى الري وهكذا روى عن محمد رحمه الله تعالى وفي رواية قال من الكوفة الى الري ومن مشايخنا رحمهم الله تعالى من يقول حد الغيبة المنقطعة أن يكون جوالا من موضع الى موضع فلا يوقف على أثره أو يكون مفقوداً لا يعرف خبره وقيل ان كان في موضع يقطع الكرى الى ذلك الموضع فليست الغيبة بمنقطعة وان كان انما يقطع الكري الى ذلك الموضع بدفعتين أو أكثر فالغيبة منقطعة وقيل ان كانت القوافل تنفر الى ذلك الموضع في كل عام فالغيبة ليست بمنقطعة وان كانت لا تنفر فالغيبة منقطعة والاصح أنه اذا كان في موضع لو انتظر حضوره أو استطلاع رأيه فات الكفء الذي حضر لها فالغيبة منقطعة وان كان لا يفوت فالغيبة ليست بمنقطعة وبعد ما تثبت الولاية للأبعد اذا زوجها ثم حضر الاقرب فليس له أن يرد نكاحها لان العقد عقد بولاية تامة ﴿قال﴾ ولا يجوز لغير الولي تزويج الصغير والصغيرة لقوله صلى الله عليه وسلم لا نكاح الا بولي قال والوصي ليس بولي عندنا في التزويج وقال ابن أبي ليلى رحمه الله تعالى للوصي ولاية التزويج لان وصي الاب قائم مقام الاب فيما يرجع الى النظر للمولى عليه ألا ترى أنه في التصرف في المال يقوم مقامه فكذلك في التصرف في النفس ومالك رحمه الله تعالى يقول ان نص في الوصاية على التزويج فله أن يزوجها كما لو وكل بذلك في حياته وان لم ينص على ذلك فليس له أن يزوج ولكنا نستدل بما روينا النكاح الى العصبات والوصي ليس بعصبة اذا لم يكن من قرابته فهو كسائر الاجانب في التزويج وان كان الوصي من القرابة بان كان عما أو غيره فله ولاية التزويج بالقرابة لا بالوصاية ولهذا يثبت لهما الخيار اذا أدركا وان حصل التزويج ممن له ولاية التصرف في المال والنفس جميعاً لان ولايته في المال بسبب الوصاية ولا تأثير للوصاية في ولاية التزويج فكان وجوده كعدمه وكذلك ان كانا في حجر رجل يعولهما فحال هذا الرجل دون حال الوصي فلا يثبت له ولاية التزويج ولان من يعول الصغير انما يملك عليه ما يتمحض منفعة للصغير كالحفظ وقبول الهبة والصدقة والنكاح ليس بهذه الصفة ﴿قال﴾ ومولى العتاقة تثبت له الولاية اذا لم يكن هناك أحد من القرابة لان العصوبة تستحق بولاء

العتاقة وعليه يبنى ولاية التزويج ﴿قال﴾ والرجل من عرض النسب اذا لم يكن أقرب منه يعني به العصبات فاما ذوو الارحام كالاخوال والخالات والعمات فعلى قول أبي حنيفة رحمه الله تعالى يثبت لهم ولاية التزويج عند عدم العصبات استحسانا وعلى قول محمد رحمه الله تعالى لا يثبت وهو القياس وهكذا روى الحسن عن أبي حنيفة وقول أبي يوسف رحمه الله تعالى مضطرب فيه وذكر في كتاب النكاح قوله مع أبي حنيفة رحمه الله تعالى وفى كتاب الولاء ذكر فى الام قوله مع محمد رحمه الله تعالى ان الام اذا عقدت الولاء على ولدها لم يصح عندهما والخلاف في التزويج وعقد الولاء سواء وكذلك فى الام وعشيرتها من ذوى الارحام وجه قولهما الحديث النكاح الي العصبات وادخال الالف واللام دليل على ان جميع الولاية فى باب النكاح انما تثبت لمن هو عصبة دون من ليس بعصبة والدليل عليه أنه لا يثبت لغير العصبات ولاية التصرف فى المال بحال وان مولى العتاقة مقدم عليهم فلو كان لقرابتهم تأثير في استحقاق الولاية بها لكانوا مقدمين على مولى العتاقة اذلا قرابة لمولى العتاقة وحجة أبي حنيفة رحمه الله تعالى حديث ابن مسعود رضى الله عنه فى اجازته تزويج امرأته ابنتها على ماروينا فان الاصح ان ابنتها لم تكن من عبدالله فانما جوز نكاحها بولاية الأمومة والمعنى فيه وهو ان استحقاق الولاية باعتبار الشفقة الموجودة بالقرابة وهذه الشفقة توجد فى قرابة الام كما توجد في قرابة الاب فيثبت لهم ولاية التزويج أيضا الا ان قرابة الاب يقدمون باعتبار العصوبة وهذا لا ينفى ثبوته لهؤلاء عند عدم العصبات كاستحقاق الميراث يكون بسبب القرابة ويقدم في ذلك العصبات ثم يثبت بعد ذلك لذوى الارحام وبه ينتقض قولهم ان مولى العتاقة فى الولاية مقدم على ذوى الارحام فان فى الارث أيضا يقدم مولى العتاقة ولا يدل ذلك على انه لا يثبت لذوى الارحام أصلا فكذا هنا وعلى هذا الخلاف مولى الموالاة له ولاية التزويج على الصغير والصغيرة اذا لم يكن لها قريب عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى وليس له ذلك عند محمد رحمه الله تعالى لانه مؤخر عن ذوى الارحام ﴿قال﴾ ولا ولاية للاب الكافر والمملوك على الصغير والصغيرة اذا كان حراً مسلما لان اختلاف الدين يقطع التوارث فكذلك يقطع ولاية التزويج قال الله تعالى والذين آمنوا ولم يهاجروا الآية نص على قطع الولاية بين من هاجر وبين من لم يهاجر حين كانت الهجرة فريضة فكان ذلك تنصيصا على انقطاع الولاية بين الكفار والمسلمين بطريق الاولى وكذلك

الرق ينفي الولاية حتى يقطع التوارث ولانه ينفي ولايته عن نفسه فلان ينفي ولايته عن غيره أولى وأما الكافر فتثبت له ولاية التزويج على ولده الكافر كما تثبت للمسلم قال الله تعالى والذين كفروا بعضهم أولياء بعض والدليل عليه جريان التوارث فيما بينهم كما يجري فيما بين المسلمين ﴿قال﴾ ولأنكحة الكفار فيما بينهم حكم الصحة الا على قول مالك رحمه الله تعالى فانه يقول أنكحتهم باطلة لان الجواز نعمة وكرامة ثابتة شرعاً والكافر لايجعل أهلا لمثله ولكنا نستدل بقوله تعالى وامرأته حمالة الحطب ولولم يكن لهم نكاح لما سماها امرأته وقال صلى الله عليه وسلم ولدت من نكاح ولم أولد من سفاح وهذه نعمة كما قال ولكن الاهلية لهذه النعمة باعتبار صفة الآدمية وبالكفر لم يخرج من أن يكون من بني آدم فلا يخرج من أن يكون أهلا لهذه النعمة ﴿وقال﴾ ولو زوج الاب ابنته الصغيرة ممن لايكافئها أو زوج ابنه الصغير امرأة ليست بكفء له جاز في قول أبي حنيفة استحسانا ولم يجز عندهما وهو القياس وكذلك لو زوج ابنته بأقل من صداق مثلها أو ابنه بأكثر من صداق مثلها بقدر ما لايتغابن الناس فيه لايجوز عندهما هكذا قال في الكتاب ولم يبين ماذا لايجوز حتى ظن بعض أصحابنا أن الزيادة والنقصان لا يجوز فأما أصل النكاح صحيح لأن المانع هنا من قبل المسمى وفساد التسمية لايمنع صحة النكاح كما لو ترك التسمية أصلا أو زوجها بخمر أو خنزير ولكن الاصح أن النكاح لا يجوز هكذا فسره في الجامع الصغير وجه قولهما أن ولاية الاب مقيدة بشرط النظر ومعنى الضرر في هذا العقد ظاهر فلا يملكها الاب بولايته كما لا يملك البيع والشراء في ماله بالغبن الفاحش والدليل عليه أنه لو زوج أمتها بمثل هذا الصداق لايجوز فاذا زوجها أولى وولايته عليها دون ولاية المرأة على نفسها ولو زوجت هي نفسها من غير كفء أو بدون صداق مثلها يثبت حق الاعتراض للاولياء فهذا أولى ولكن أبو حنيفة رحمه الله تعالى ترك القياس بما روى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم تزوج عائشة رضي الله عنها على صداق خمسمائة درهم زوجها منه أبو بكر رضي الله عنه وزوج فاطمة رضي الله عنها من علي رضي الله عنه على صداق أربعمائة درهم ومعلوم ان ذلك لم يكن صداق مثلهما لانه ان كان صداق مثلهما هذا المقدار مع انهما بجمع الفضائل فلا صداق في الدنيا يزيد على هذا المقدار والمعنى فيه ان النكاح يشتمل على مصالح وأغراض ومقاصد جمة والاب وافر الشفقة ينظر لولده فوق ماينظر لنفسه فالظاهر انه انما قصر في الكفاءة

والصداق

والصداق ليوفر سائر المقاصد عليهاوذلك أنفع لها من الصداق والكفاءة فكان تصرفه واقعا بصفة النظر فيجوز كالوصي اذاصانع في مال اليتيم جاز ذلك لحصول النظر في تصرفه وان كان هو في الظاهر يعطى مالا غير واجب وهذا بخلاف تصرف الاب في المال اذ لا مقصود هناك سوى المالية فاذا قصر في المالية فليس بازاء هذا النقصان ما يجبره وهذا بخلاف ما اذا زوج أمتهما لان سائر مقاصد النكاح لا تحصل للصغير والصغيرة هنا انما تحصل للأمة ففي حق الصغير قد انعدم ما يكون جبراً للنقصان وبخلاف العم والاخ لانه ليس لهما شفقة وافرة فيحمل تقصيرهما في الكفاءة والمهر على معنى ترك النظر والميل الى الرشوة لا لتحصيل سائر المقاصد وبخلاف المرأة في نكاح نفسها لانها سريعة الانخداع ضعيفة الرأي متابعة للشهوة عادة فيكون تقصيرها في الكفاءة والصداق لمتابعة الهوى لا لتحصيل سائر المقاصد على أن سائر المقاصد تحصل لها دون الاولياء وبسبب عدم الكفاءة والنقصان في الصداق يتعير الاولياء وليس بازاء هذا النقصان في حقهم ما يكون جابراً فلهذا يثبت لهم حق الاعتراض ﴿ قال ﴾ واذا أقر الولد على الصغير أو الصغيرة بالنكاح لم يثبت النكاح باقراره ما لم يشهد به شاهدان عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى وعند أبي يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى يثبت النكاح باقراره وانما يتبين هذا الخلاف فيما اذا أقر الولي عليهما ثم أدركا وكذباه وأقام المدعى عليهما بعد البلوغ شاهدين باقرار الولي بالنكاح في الصغر وعلى هذا الخلاف الوكيل من جهة الرجل والمرأة اذا أقر على موكله بالنكاح وكذلك المولى اذا أقر على عبده بالنكاح فهو على هذا الخلاف ايضا اما اذا أقر على أمته بالنكاح صح اقراره بالاتفاق فهما يقولان أقر بما يملك انشاءه فيصح كالمولى اذا أقر على أمته وهذا لان الاقرار خبر متمثل بين الصدق والكذب فاذا حصل بما لا يملك انشاءه تمكن التهمة في اخراج الكلام مخرج الاخبار واذا حصل بما لا يملك انشاءه لايكون متهما في اخراج الكلام مخرج الاخبار لتمكنه من تحصيل المقصود بطريق الانشاء ألا ترى أن المطلق اذا قال قبل انقضاء العدة كنت راجعتها كان مصدقا بخلاف مالو أقر بذلك بعد انقضاء العدة وأبو حنيفة رحمه الله تعالى يقول هذا اقرار على الغير والاقرار على الغير لا يكون حجة لانه شهادة وشهادة الفرد لا تثبت الحكم بقي كونه مالكا للانشاء فنقول هو لا يملك انشاء هذا العقد الا بشاهدين كما قال صلى الله عليه وسلم لا نكاح الا بشهود فلا يملك الاقرار به الا من

الرق ينفي الولاية حتى يقطع التوارث ولانه ينفي ولايته عن نفسه فلان ينفي ولايته عن غيره أولى وأما الكافر فتثبت له ولاية التزويج على ولده الكافر كما تثبت للمسلم قال الله تعالى والذين كفروا بعضهم أولياء بعض والدليل عليه جريان التوارث فيما بينهم كما يجرى فيما بين المسلمين ﴿قال﴾ ولأنكحة الكفار فيما بينهم حكم الصحة الا على قول مالك رحمه الله تعالى فانه يقول أنكحتهم باطلة لان الجواز نعمة وكرامة ثابتة شرعاً والكافر لايجعل أهلا لمثله ولكنا نستدل بقوله تعالى وامرأته حمالة الحطب ولولم يكن لهم نكاح لما سماها امرأته وقال صلى الله عليه وسلم ولدت من نكاح ولم أولد من سفاح وهذه نعمة كما قال ولكن الاهلية لهذه النعمة باعتبار صفة الآدمية وبالكفر لم يخرج من أن يكون من بنى آدم فلا يخرج من أن يكون أهلا لهذه النعمة ﴿قال﴾ ولو زوج الاب ابنته الصغيرة ممن لايكافئها أو زوج ابنه الصغير امرأة ليست بكفء له جاز في قول أبي حنيفة استحسانا ولم يجز عندهما وهو القياس وكذلك لو زوج ابنته بأقل من صداق مثلها أو ابنه بأكثر من صداق مثلها بقدر ما لايتغابن الناس فيه لايجوز عندهما هكذا قال فى الكتاب ولم يبين ماذا لا يجوز حتى ظن بعض أصحابنا أن الزيادة والنقصان لا يجوز فأما أصل النكاح صحيح لان المانع هنا من قبل المسمى وفساد التسمية لايمنع صحة النكاح كما لو ترك التسمية أصلا أو زوجها بخمر أو خنزير ولكن الاصح أن النكاح لا يجوز هكذا فسره فى الجامع الصغير وجه قولهما أن ولاية الاب مقيدة بشرط النظر ومعنى الضرر فى هذا العقد ظاهر فلا يملكها الاب بولايته كما لا يملك البيع والشراء في ماله بالغبن الفاحش والدليل عليه أنه لو زوج أمتها بمثل هذا الصداق لايجوز فاذا زوجها أولى وولايته عليها دون ولاية المرأة على نفسها ولو زوجت هي نفسها من غير كفء أو بدون صداق مثلها يثبت حق الاعتراض للاولياء فهذا أولى ولكن أبو حنيفة رحمه الله تعالى ترك القياس بما روى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم زوج عائشة رضي الله عنها على صداق خمسمائة درهم زوجها منه أبو بكر رضى الله عنه وزوج فاطمة رضى الله عنها من على رضي الله عنه على صداق أربعمائة درهم ومعلوم ان ذلك لم يكن صداق مثلهما لانه ان كان صداق مثلهما هذا المقدار مع انهما بجمع الفضائل فلا صداق فى الدنيا يزيد على هذا المقدار والمعنى فيه ان النكاح يشتمل على مصالح واغراض ومقاصد جمة والاب وافر الشفقة ينظر لولده فوق ماينظر لنفسه فالظاهر انه انما قصر فى الكفاءة

والصداق ليوفر سائر المقاصد عليهاوذلك أنفع لها من الصداق والكفاءة فكان تصرفه وانما بصفة النظر فيجوز كالوصي اذا صانع في مال اليتيم جاز ذلك لحصول النظر في تصرفه وان كان هو في الظاهر يعطى مالا غير واجب وهذا بخلاف تصرف الاب في المال اذ لا مقصود هناك سوى المالية فاذا قصر في المالية فليس بازاء هذا النقصان ما يجبره وهذا بخلاف ما اذا زوج أمتهما لان سائر مقاصد النكاح لا تحصل للصغير والصغيرة هنا انما يحصل للأمة ففي حق الصغير قد انعدم ما يكون جبراً للنقصان وبخلاف العم والاخ لانه ليس لهما شفقة وافرة فيحمل تقصيرهما في الكفاءة والمهر على معنى ترك النظر والميل الى الرشوة لا لتحصيل سائر المقاصد وبخلاف المرأة في نكاح نفسها لانها سريعة الانخداع ضعيفة الرأى متابعة للشهوة عادة فيكون تقصيرها في الكفاءة والصداق لمتابعة الهوى لا لتحصيل سائر المقاصد على أن سائر المقاصد تحصل لها دون الاولياء وبسبب عدم الكفاءة والنقصان في الصداق يتعير الاولياء وليس بازاء هذا النقصان في حقهم ما يكون جابراً فلهذا يثبت لهم حق الاعتراض ﴿ قال ﴾ واذا أقر الولد على الصغير أو الصغيرة بالنكاح لم يثبت النكاح باقراره ما لم يشهد به شاهدان عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى وعند أبي يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى يثبت النكاح باقراره وانما يتبين هذا الخلاف فيما اذا أقر الولى عليهما ثم أدركا وكذباه وأقام المدعى عليهما بعد البلوغ شاهدين باقرار الولى بالنكاح في الصغر وعلى هذا الخلاف الوكيل من جهة الرجل والمرأة اذا أقر على موكله بالنكاح وكذلك المولى اذا أقر على عبده بالنكاح فهو على هذا الخلاف ايضا اما اذا أقر على أمته بالنكاح صح اقراره بالاتفاق فهما يقولان أقر بما يملك انشاءه فيصح كالمولى اذا أقر على أمته وهذا لان الاقرار خبر متمثل بين الصدق والكذب فاذا حصل بما لا يملك انشاءه تمكن التهمة في اخراج الكلام مخرج الاخبار واذا حصل بما لا يملك انشاءه لا يكون متهما في اخراج الكلام مخرج الاخبار لتمكنه من تحصيل المقصود بطريق الانشاء ألا ترى أن المطلق اذا قال قبل انقضاء العدة كنت راجعتها كان مصدقا بخلاف ما لو أقر بذلك بعد انقضاء العدة وأبو حنيفة رحمه الله تعالى يقول هذا اقرار على الغير والاقرار على الغير لا يكون حجة لانه شهادة وشهادة الفرد لا تثبت الحكم بقي كونه مالكا للانشاء فنقول هو لا يملك انشاء هذا العقد الا بشاهدين كما قال صلى الله عليه وسلم لا نكاح الا بشهود فلا يملك الاقرار به الا من

الوجه الذي يملك الانشاء وهكذا نقول اذا ساعده شاهدان على ذلك كان صحيحا اعتبارا للاقرار بالانشاء وهذا بخلاف الامة فان المولى هناك يقر على نفسه لان بضعها مملوك للمولى واقرار الانسان على نفسه صحيح مطلقا من غير ان يكون ذلك معتبراً بالانشاء فاما فى حق العبد الاقرار عليه لا على نفسه فلايملك الا من الوجه الذي يملك الانشاء وأصل كلامهم يشكل باقرار الوصى بالاستدانة على اليتيم فانه لايكون صحيحاً وان كان هو يملك انشاء الاستدانة ﴿قال﴾ وان كان للصغيرة وليان فزوجها كل واحد منهما رجلا فان علم ايهما أول جاز نكاح الاول منهما لقوله صلى الله عليه وسلم اذا أنكح الوليان فالاول أحق وهذا لان الاول صادف عقده محله وعقد الثانى لم يصادف محله لانها بالعقد الاول صارت مشغولة وان لم يعلم أيهما أول أو وقع العقدان معا بطلا جميعا لانه لاوجه لتصحيحهما وليس احدهما بأولى من الآخر فتعين جهة البطلان فيهما ﴿قال﴾ واذا تزوج الصغير امرأة فأجاز ذلك وليه جاز عندنا لان الصبي العاقل من أهل العبارة عندنا ولكن يحتاج الى انضمام رأى الولى الى مباشرته ليحصل تمام النظر فاذا أجاز الولى جاز ذلك وكان ذلك كمباشرة الولى بنفسه حتى يثبت له الخيار اذا بلغ وعلى قول الشافعى رحمه الله تعالى لاينفذ باجازة الولى لان من أصله ان عبارة الصبي غير معتبرة فى العقود وكذلك من أصله ان العقود لاتتوقف على الاجازة وعلى هذا لو زوجت الصغيرة نفسها فاجاز الولى ذلك جاز عندنا ولم يجز عند الشافعي رحمه الله تعالى لهذين المعنيين ومعنى ثالث ان عبارة النساء عنده لاتصلح لعقد النكاح وان كان المجيز غير الاب والجد فلمعنى رابع على قوله أيضاً وهو ان هذا المجيز لايملك مباشرة التزويج وان أبطل الولى عقدهما بطل وان لم يتعرض له بالاجازة ولا بالابطال حتى بلغا فالرأى اليهما ان أجازا ذلك العقد جاز كما لو أجاز الولىّ فى صغرهما ولا ينفذ بمجرد بلوغهما الا ان يجيز لأن النظر عند مباشرتهما ماتم لصغرهما ونفوذ هذا العقد يعتمد تمام النظر فلهذا يعتمد اجازتهما بعد البلوغ ﴿قال﴾ واذا زوج الاب ابنته الصغيرة وضمن لها المهر عن زوجها فهو جائز لانه صير نفسه زعيما والزعيم غارم بخلاف ما اذا باع مال ولده الصغير وضمن الثمن عن المشترى لايصح الضمان لان ثبوت حق قبض الثمن للاب هناك بحكم العقد لا بولايته عليه الا ترى ان بعد بلوغه الاب هو الذى يقبض الثمن دون الصبي وفيما يكون وجوبه بحكم عقده فهو كالمستحق لان حقوق ذلك العقد تتعلق بالعاقد ولهذا لو أبرأ المشترى عن الثمن

كان صحيحا فاذا ضمن الثمن عن المشترى كان فى معنى الضامن لنفسه فلا يصح فاما ثبوت حق قبض الصداق للاب بولاية الابوة لا بمباشرته عقد النكاح لان حقوق العقد في النكاح لا تتعلق بالعاقد الا ترى انها لو بلغت كان القبض اليها دون الاب فكان الاب في هذا الضمان كسائر الاجانب ولو ضمن الصداق لها أجنبي آخر وقبل الاب ذلك كان الضمان صحيحا فكذلك اذا ضمنه الاب واذا بلغت ان شاءت طالبت الزوج بالصداق بحكم النكاح وان شاءت طالبت بحكم الضمان واذا أداه الاب لم يرجع على الزوج لانه ضمن بغير أمره وان كان ضمن عن الزوج بأمره فحينئذ يكون له ان يرجع عليه اذا أدى فان كان هذا الضمان فى مرض الاب ومات منه فهو باطل لانه قصد ايصال النفع الى وارثه وتصرف المريض فيما يكون فيه ايصال النفع الى وارثه باطل ﴿قال﴾ واذا زوج ابنه الصغير فى صحته وضمن عنه المهر جاز يعني اذا قبلت المرأة الضمان ثم اذا أدى الاب لم يرجع بما أدى على الابن استحسانا وفى القياس يرجع عليه لان غيره لو ضمن بأمر الاب وأدى كان له أن يرجع به فى مال الابن فكذلك الاب اذا ضمن لان قيام ولايته عليه فى حالة الصغر بمنزلة أمره اياه بالضمان عنه بعد البلوغ ألا ترى أن الوصى لو كان هو الضامن بالمهر عن الصغير وأدى من مال نفسه يثبت له الرجوع فى ماله فكذلك الاب وجه الاستحسان أن العادة الظاهرة أن الآباء بمثل هذا يتبرعون وفى الرجوع لا يطمعون والثابت بدلالة العرف كالثابت بدلالة النص فلا يرجع به الا أن يكون شرط ذلك فى أصل الضمان فحينئذ يرجع لان العرف انما يعتبر عند عدم التصريح بخلافه كتقديم المائدة بين يدى الانسان يكون اذنا له في التناول بطريق العرف فان قال له لا تأكل لم يكن ذلك اذنا له فهذا مثله بخلاف الوصى فان عادة التبرع فى مثل هذا غير موجودة فى حق الاوصياء بل يكتفى من الوصى أن لا يطمع في مال اليتيم فلهذا ثبت له حق الرجوع اذا ضمن وأدى من مال نفسه وان مات الاب قبل أن يؤدى فهذه صلة لم تتم لان تمام الصلة يكون بالقبض ولم يوجد ولكنها بالخيار ان شاءت أخذت الصداق من الزوج وان شاءت من تركة الاب بحكم الضمان لان الاستحقاق كان ثابتا لها في حياة الاب بحكم الكفالة فلا يبطل ذلك بموته واذا استوفت من تركة الاب رجع سائر الورثة بذلك فى نصيب الابن أو عليه ان كان قبض نصيبه وقال زفر رحمه الله تعالى لا يرجعون لان أصل الكفالة انعقدت غير موجبة للرجوع عند الاداء بدليل أنه لو

الوجه الذى يملك الانشاء وهكذا نقول اذا ساعده شاهدان على ذلك كان صحيحا اعتبارا للاقرار بالانشاء وهذا بخلاف الامة فان المولى هناك يقر على نفسه لان بضعها مملوك للمولى والاقرار الانسان على نفسه صحيح مطلقا من غير ان يكون ذلك معتبراً بالانشاء فاما فى حق العبد الاقرار عليه لاعلى نفسه فلايملك الامن الوجه الذي يملك الانشاء وأصل كلامهم يشكل بإقرار الوصي بالاستدانة على اليتيم فانه لايكون صحيحاً وان كان هو يملك انشاء الاستدانة ﴿قال﴾ وان كان للصغيرة وليان فزوجها كل واحد منهما رجلا فان علم ايهما أول جاز نكاح الاول منهما لقوله صلى الله عليه وسلم اذا أنكح الوليان فالاول أحق وهذا لان الاول صادف عقده محله وعقد الثانى لم يصادف محله لانها بالعقد الاول صارت مشغولة وان لم يعلم أيهما أول أو وقع العقدان معا بطلا جميعا لانه لاوجه لتصحيحهما وليس احدهما بأولى من الآخر فتعين جهة البطلان فيهما ﴿قال﴾ واذا تزوج الصغير امرأة فأجاز ذلك وليه جاز عندنا لان الصبي العاقل من أهل العبارة عندنا ولكن يحتاج الى انضمام رأى الولى الى مباشرته ليحصل تمام النظر فاذا أجاز الولى جاز ذلك وكان ذلك كمباشرة الولى بنفسه حتى يثبت له الخيار اذا بلغ وعلى قول الشافعى رحمه الله تعالى لاينفذ باجازة الولى لان من أصله ان عبارة الصبي غير معتبرة فى العقود وكذلك من أصله ان العقود لاتتوقف على الاجازة وعلى هذا لو زوجت الصغيرة نفسها فاجاز الولى ذلك جاز عندنا ولم يجز عند الشافعي رحمه الله تعالى لهذين المعنيين ومعنى ثالث انعبارة النساء عنده لاتصلح لعقد النكاح وان كان المجيز غير الاب والجد فلمعني رابع على قوله أيضاً وهو ان هذا المجيزلا يملك مباشرة التزويج وان أبطل الولى عقدهما بطل وان لم يتعرض له بالاجازة ولا بالابطال حتى بلغا فالرأى اليهما ان أجازا ذلك العقد جازكما لو أجاز الولىّ فى صغرهما ولا ينفذ بمجرد بلوغهما الا ان يجيز لأن النظر عند مباشرتهما ماتم لصغرهما ونفوذ هذا العقد يعتمد تمام النظر فلهذا يعتمد اجازتهما بعد البلوغ ﴿قال﴾ واذا زوج الاب ابنته الصغيرة وضمن لها المهر عن زوجها فهو جائز لانه صير نفسه زعيما والزعيم غارم بخلاف ما اذا باع مال ولده الصغير وضمن الثمن عن المشترى لايصح الضمان لان ثبوت حق قبض الثمن للاب هناك بحكم العقد لابولايته عليه الا ترى ان بعد بلوغه الاب هو الذى يقبض الثمن دون الصبي وفيما يكون وجوبه بحكم عقده فهو كالمستحق لان حقوق ذلك العقد تتعلق بالعاقد ولهذا لو أبرأ المشترىَ عن الثمن

كان صحيحا فاذا ضمن الثمن عن المشترى كان فى معنى الضامن لنفسه فلا يصح فاما ثبوت حق قبض الصداق للاب بولاية الابوة لا بمباشرته عقد النكاح لان حقوق العقد فى النكاح لا تتعلق بالعاقد الا ترى انها لو بلغت كان القبض اليها دون الاب فكان الاب فى هذا الضمان كسائر الاجانب ولو ضمن الصداق لها أجنبي آخر وقبل الاب ذلك كان الضمان صحيحا فكذلك اذا ضمنه الاب فاذا بلغت ان شاءت طالبت الزوج بالصداق بحكم النكاح وان شاءت طالبت بحكم الضمان واذ أداه الاب لم يرجع على الزوج لانه ضمن بغير أمره وان كان ضمن عن الزوج بأمره فحينئذ يكون له ان يرجع عليه اذا أدى فان كان هذا الضمان فى مرض الاب ومات منه فهو باطل لانه قصد ايصال النفع الى وارثه وتصرف المريض فيما يكون فيه ايصال النفع الى وارثه باطل ﴿قال﴾ واذا زوج ابنه الصغير فى صحته وضمن عنه المهر جاز يعني اذا بلغت المرأة الضمان ثم اذا أدى الاب لم يرجع بما أدى على الابن استحسانا وفى القياس يرجع عليه لان غيره لو ضمن بأمر الاب وأدى كان له أن يرجع به فى مال الابن فكذلك الاب اذا ضمن لان قيام ولايته عليه فى حالة الصغر بمنزلة أمره اياه بالضمان عنه بعد البلوغ ألا ترى أن الوصى لو كان هو الضامن بالمهر عن الصغير وأدى من مال نفسه يثبت له الرجوع فى ماله فكذلك الاب وجه الاستحسان أن العادة الظاهرة أن الآباء بمثل هذا يتبرعون وفى الرجوع لا يطمعون والثابت بدلالة العرف كالثابت بدلالة النص فلا يرجع به الا أن يكون شرط ذلك فى أصل الضمان فحينئذ يرجع لان العرف انما يعتبر عند عدم التصريح بخلافه كتقديم المائدة بين يدى الانسان يكون اذنا له في التناول بطريق العرف فان قال له لا تأكل لم يكن ذلك اذنا له فهذا مثله بخلاف الوصى فان عادة التبرع فى مثل هذا غير موجودة فى حق الاوصياء بل يكتفى من الوصى أن لا يطمع في مال اليتيم فلهذا ثبت له حق الرجوع اذا ضمن وأدى من مال نفسه وان مات الاب قبل أن يؤدى فهذه صلة لم تتم لان تمام الصلة يكون بالقبض ولم يوجد ولكنها بالخيار ان شاءت أخذت الصداق من الزوج وان شاءت من تركة الاب بحكم الضمان لان الاستحقاق كان ثابتا لها في حياة الاب بحكم الكفالة فلا يبطل ذلك بموته واذا استوفت من تركة الاب رجع سائر الورثة بذلك فى نصيب الابن أو عليه ان كان قبض نصيبه وقال زفر رحمه الله تعالى لا يرجعون لان أصل الكفالة انعقدت غير موجبة للرجوع عند الاداء بدليل أنه لو

أداه في حياته لم يرجع عليه فبموته لا يصير موجبا للرجوع ولكنا نقول انما لا يرجع في حياته اذا أدى لمعنى الصلة وقد بطل ذلك بموته قبل التسليم فكان هذا بمنزلة ما لو ضمن عنه بعد البلوغ بأمره واستوفاه من تركته بعد وفاته وان كان هذا الضمان في مرض الاب الذي مات فيه فهو باطل لانه تبرع منه على ولده بضمان الصداق منه وتبرع الوالد على ولده في مرضه باطل وكذلك كل من ضمن عن وارثه أو لوارثه ثم مات فضمانه باطل لما بينا ﴿قال﴾ والمجنون المغلوب بمنزلة الصبي في جميع ذلك لانه مولى عليه كالصغير ويستوي ان كان جنونه أصليا أو طارئا وعلى قول زفر رحمه الله تعالى في الجنون الاصلي كذلك الجواب بان بلغ مجنونا فاما في الجنون الطارئ لا يكون للمولى عليه ولاية التزويج لانه يثبت له الولاية على نفسه عند بلوغه والنكاح يعقد للعمر ولا تجدد الحاجة اليه في كل وقت فبصيرورته من أهل النظر لنفسه يقع الاستغناء فيه عن نظر الولي بخلاف المال فان الحاجة اليه تجدد في كل وقت ولكنا نقول ثبوت الولاية لعجز المولى عليه عن النظر لنفسه والجنون الاصلي والعارض في هذا سواء فربما لم يتفق له كفء في حال افاقته حتى جن أو ماتت زوجته بعد ماجن فتتحقق الحاجة في الجنون الطارئ كما تحقق في الجنون الاصلي والله أعلم بالصواب واليه المرجع والمآب

﴿تم الجزء الرابع ويليه الجزء الخامس﴾

﴿وأوله باب نكاح البكر﴾